VISIT…

KLAUS JACOBI

J.-P. Sartres Weg zu einer Philosophie der konkreten Praxis

Originalbeitrag erschienen in:
Paulus Engelhardt (Hrsg.): Zur Theorie der Praxis : Interpretationen und Aspekte.
Mainz: Matthias-Grünewald-Verl., 1970, S. 111 – [162]

Klaus Jacobi, Köln

J.-P. SARTRES WEG ZU EINER PHILOSOPHIE DER KONKRETEN PRAXIS

Jean-Paul Sartres Philosophie der menschlichen Existenz[1] wendet sich entschieden gegen die traditionelle Anthropologie, sofern diese den Menschen als besondere, ausgezeichnete Stufe im Gesamt des Seienden zu verstehen und so das Wesen des Menschen innerhalb einer allgemeinen Ontologie zu definieren sucht. Die Anthropologie kann nicht in der Ontologie begründet werden; eher ist umgekehrt der Mensch Ursprung und Ort der Ontologie; eine allgemeine Lehre vom Sein ist, wenn überhaupt, nur als Lehre vom dem Menschen Erscheinenden und ihm gegenüber Äußeren möglich. Diese Wendung der Frage hat ihre Vorgeschichte:

[1] Die Werke Sartres werden unter Siglen zitiert; die Ziffern vor dem Trennstrich (/) geben die Seitenzahlen der benutzten französischen Ausgabe, die Ziffern nach dem Trennstrich die der deutschen Übersetzung an. Ich verwende folgende Siglen:

CRD = *Critique de la raison dialectique (précédé de Question de méthode).* Tome I: *Théorie des ensembles pratiques.* Paris 1960.
Kritik der dialektischen Vernunft. I. Band: *Theorie der gesellschaftlichen Praxis.* Übers. von Tr. König. Hamburg 1967.

EH = *L'Existentialisme est un humanisme.* Paris 1946; zit. nach der Aufl. 1954.
Ist der Existentialismus ein Humanismus? In: J. P. Sartre, *Drei Essays* (Ullstein-Buch 304). Frankfurt am Main 1960.

EN = *L'Etre et le Néant.* Essai d'ontologie phénoménologique. Paris 1943.
Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Übers. von J. Streller, K. A. Ott und A. Wagner. Hamburg 1962.

L = *Qu'est-ce que la littérature.* Zuerst in: *Les temps modernes (1947;* nr. 17–22); hier zitiert nach dem Wiederabdruck in: *Situations II.* Paris 1948/1964, 55–330.
Was ist Literatur. Übers. von H. G. Brenner (rde 65). Hamburg 1958.

ME = *Marxisme et Existentialisme.* Diese Schrift wurde 1957 zuerst für eine polnische Zeitschrift verfaßt. Sie erschien in erweiterter Form in: *Les temps modernes* (1957/58; nr. 13). Unter dem Titel *›Question de méthode‹* nahm Sartre sie in die *›Critique de la raison dialectique‹* auf (Paris 1960); nach dieser Ausgabe wird hier zitiert.
Marxismus und Existentialismus. Versuch einer Methodik. Übers. von H. Schmitt (rde 196). Hamburg 1964.

MR = *Matérialisme et révolution.* Zuerst in: *Les temps modernes* (1946; nr. 9–10), hier zitiert nach dem Wiederabdruck in: *Situations III.* Paris 1949/1964, 135–225.
Materialismus und Revolution. Übers. von H. G. Brenner und G. Scheel. In: J.-P. Sartre, *Situationen.* Essays. Hamburg 1965.

in der Transzendentalphilosophie, in Husserls Phänomenologie, in Heideggers Fundamentalontologie. Charakteristisch für Sartre aber ist insbesondere die Konsequenz, die er aus diesem phänomenologischen Ansatz zieht: Es ist grundsätzlich falsch, nach ›dem Wesen‹ ›des Menschen‹ zu fragen. Es gibt keine *›natura hominis‹* als besondere Wesenheit gegenüber anderen. Das heißt zugleich: es gibt keine dem Einzelmenschen vorausseiende Idee ›des Menschen‹ im allgemeinen, von der jeder Einzelmensch eine besondere Verwirklichung und Existenzweise wäre. Wenn der Mensch die ontologischen Begriffe der *›essentia‹* und *›existentia‹* auf sich soll anwenden können, dann nur in einer Umpolung hinsichtlich ihrer Priorität: Der Mensch existiert nicht in Übereinstimmung mit seinem ihm vorgegebenen Wesen, sondern »beim Menschen – und nur beim Menschen – geht das Dasein dem Wesen voraus«[2]; er selbst, und zwar jeder einzelne, muß sich sein Wesen erst geben und erschaffen, er hat sein Was zu sein. Der Mensch »ist nichts anderes, als wozu er sich macht« (*EH* 22/11)[3]. Eine Definition des Menschen ist nicht möglich. Der Mensch kann nicht aus dem Gesamt des Seienden ausgegrenzt werden, weil er kein Teil dieses Gesamt ist; er ist kein in sich fixes und geschlossenes und deshalb definibles Ding, kein ›In-sich‹ *(›être-en-soi‹)*, sondern er existiert nur ›für sich‹ *(›être-pour-soi‹)*, in Distanz zu allem In-sich-Sein. Der Mensch besitzt kein konstantes, vorweg bestimmbares Wesen, sondern ist reine Bestimmung seiner selbst. Diese Selbstbestimmung ist auch für den Einzelnen nie vollzogen, außer durch den zufälligen, absurden Abbruch, der der Tod ist; solange der Mensch lebt, leidend und kämpfend in der Welt, in die er hineingeworfen ist und in die er sich entwirft, solange schafft er sich sein eigenes Wesen, »und *die Definition bleibt immer offen*«[4].

Kann aber dies als allgemeine ontologische Aussage über den Menschen gelten, daß er a priori völlig unbestimmte Freiheit der Selbstbestimmung, Wahl seiner selbst *ist*? Muß Sartre nicht eher so verstanden werden, daß der Mensch sich zu dieser Freiheit befreien soll, daß er also nicht nur sein Was selbst zu entwerfen und zu bestimmen, sondern sich auch und zuerst gerade zu diesem Sich-Entwerfen zu bestimmen hat[5]? Diese Frage läßt

---

[2] *Mise au point.* Zuschrift Sartres im Journal: *Action*, 29. Dez. 1944; vgl. *EH* 21/11.

[3] Vgl. J. Hyppolite, *La liberté chez J.-P. Sartre.* In: *Mercure de France* t. 312, no. 1055 (1951) 396–413, bes. 411: *»La vieille ontologie allait du passé à l'avenir, elle cherchait dans le passé mon essence, et dans l'avenir le développement de cette essence, elle ne doutait pas que la personne avait une verité, même si elle l'ignorait (...), la nouvelle ontologie de Sartre au contraire, va de l'avenir au passé.«*

[4] *Mise au point*, a. a. O.

[5] Sartre behandelt in *L'Etre et le Néant* die Freiheit als *Ontologicum*, als die Grundgegebenheit des Menschseins. Die Freiheit ist keine Möglichkeit, die ich

sich vielleicht nicht so einfach beantworten, wie sie hier formuliert wurde; wir werden zu untersuchen haben, ob Sartres Philosophie, die immer Philosophie des Menschen und Philosophie der Freiheit bleibt, diese Freiheit immer im gleichen Grundsinn versteht, oder ob wir Phasen unterscheiden, Wandlungen konstatieren müssen.

Beginnen wir mit einer knappen Untersuchung der Grundmomente der Freiheit, so wie Sartre sie in *L'Être et le Néant* exponiert[6].

---

wählen oder auf die ich verzichten könnte, sondern sie ist meine Wirklichkeit, der ich nicht entrinnen kann. In der Angst vor der Last der Freiheit erfährt der Mensch, daß er »zur Freiheit verurteilt« ist.

Nun haben aber Fr. Jeanson und S. de Beauvoir, der erstere von Sartre autorisiert, die andere Sartres Lebensgefährtin, nachdrücklich davor gewarnt, diese Ontologie der Freiheit allzu unmittelbar für Sartres wirkliche Intention zu halten. Ihnen zufolge analysiert Sartre in *L'Etre et le Néant* die ›natürliche Einstellung‹, diese sei aber eine *›attitude de mauvaise foi‹* und der *›réflexion impure‹*, in ihr fliehe der Mensch vor sich selbst. Das *›désir d'être‹*, das in *L'Etre et le Néant* das Motiv aller analysierten Verhaltensweisen ist, sei ein kontradiktorisches Ideal; das Schicksal des diesem Ideal nachstrebenden Menschen sei konsequent das Scheitern. Man habe jedoch Sartre gründlich mißverstanden, wenn man ihm eine Philosophie des Absurden anlasten wolle. Sein Ziel sei vielmehr, gerade im Aufweis des Scheiterns die ganze natürliche Einstellung samt ihrem Seinsideal zu entlarven und so die Notwendigkeit einer ›reinigenden Reflexion‹ und einer radikalen Umwendung des Menschen zu erweisen. Die wirklich menschliche Haltung, dies zu zeigen, sei Sartres ethische Intention, sei, die Freiheit mit der ganzen Last der in ihr liegenden Verantwortlichkeit auf sich zu nehmen und ausdrücklich anzuzielen.

Diese These Jeansons hat sich J. Th. C. Arntz OP – mit einigen, nicht unwesentlichen Verbesserungen – zu eigen gemacht; er hat sie in seinem Buch über *De liefde in de ontologie van J.-P. Sartre*, Nijmegen 1960, durch außerordentlich differenzierte und gründliche Interpretation von *L'Etre et le Néant* überzeugend gestützt. Freilich bleibt auch nach Arntz' Interpretation eine Frage: Unbestreitbar postuliert Sartre in *L'Etre et le Néant* mehrmals eine Moral der Befreiung. Dennoch scheint es mir nicht gut möglich, diese Ethik schon als verschwiegenen Hintergedanken in *L'Etre et le Néant* hineinzuinterpretieren. Sartres Postulat der Ethik ist zur Zeit von *L'Etre et le Néant* noch nicht mehr als eine Ahnung, und Sartre bedurfte eines langen Weges (und manchen Irrweges), diesem vorerst sehr vagen Hinweis allmählich konkreten Sinn zu geben. Sartres System ist keineswegs mit seinem ersten philosophischen Hauptwerk fertig, wenn auch erst zur Hälfte veröffentlicht. Mir scheint es vielmehr, daß Sartres Philosophieren einen Prozeß nicht ohne Widersprüche und Wandlungen bildet, in dem jede Stufe auf ihre Weise systematische Totalität anstrebt, im späteren Fortschreiten aber zum Ausgangspunkt einer neuen, oft zuvor in ihrer Richtung nicht mehr vorhersehbaren Überschreitung wird. Wir werden im folgenden einige Stationen dieses Weges nachzeichnen. Übrigens hat Arntz in einem Aufsatz: *De verhouding tot de ander in het oeuvre van J.-P. Sartre. Tijdschrift voor Philosophie* 23 (1961) 237–274, eine ähnliche Methode der Interpretation gewählt und damit Mißverständnisse, die sein Sartre-Buch bei allem Verdienst vielleicht doch nahelegte, abgewehrt.

[6] Bei der folgenden Zusammenfassung einiger Grundgedanken von *L'Etre et le*

1. Faktizität und Transzendenz

Der Mensch findet sich zunächst eingebunden in die Welt; er ist durch seine Geburt räumlich und zeitlich situiert; er ruht in vorgegebenen, natürlichen und gesellschaftlichen Ordnungen. Er erscheint als eine Tatsache unter anderen, seiend wie die Dinge, determiniert im Zusammenhang des Gegenständlich-Seienden. Sartre nennt dieses Moment des Menschseins die *Faktizität* des Menschen.

Aber diese seine Faktizität könnte dem Menschen überhaupt nicht erscheinen, wenn er nicht schon über sie hinaus wäre. Sobald der Mensch sich als determinierte Tatsache erfährt, hat er sich schon von seiner fraglosen Eingebundenheit in die Dingwelt gelöst; er hat *Distanz* zu seinem Sein und damit zum Faktisch-Seienden überhaupt gewonnen. Der Mensch ist das Wesen, das nach der Welt, in der er lebt, und nach sich selbst fragt. Dieses Infragestellen ist, wie Sartre in eingehenden Analysen zeigt, ein »nichtender Schritt nach rückwärts« (*EN* 59/63 u. ö.). Wenn ich frage – am deutlichsten ist dies in der Frage »Warum ist dies, warum bin ich so und nicht anders?« – so objektiviere ich das Gegebene, stelle mich ihm – und auch mir als Gegebenem – gegenüber, löse mich von ihm; ich sprenge die fixe Welt des In-sich-Seienden auf, indem durch meine Frage das Nichts zustande kommt[7].

Néant waren hauptsächlich folgende Interpretationen hilfreich:

J. Th. C. Arntz OP, *De liefde in de ontologie van J.-P. Sartre.* Academisch proefschrift. Nijmegen 1960.

–, *De verhouding tot de ander in het oeuvre van J.-P. Sartre. Tijdschrift voor Philosophie* 23 (1961) 237–274. (Der angekündigte zweite Teil dieser Untersuchung ist bisher nicht erschienen.)

W. Biemel, *Jean-Paul Sartre in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (rowohlts monographien 87). Hamburg 1964.

–, *Das Wesen der Dialektik bei Hegel und Sartre. Tijdschrift voor Philosophie* 20 (1958) 269–300.

J. L. Ferrier, *La pensée anhistorique de Sartre. Studia philosophica* 12 (1952) 4–17.

J. Hyppolite, *La liberté chez J.-P. Sartre. Mercure de France* t. 312, no. 1055 (1951) 396–413.

Fr. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre.* Lettre préface de Jean-Paul Sartre. Paris 1947.

B. Pruche, *L'homme de Sartre.* Grenoble 1949.

J. Streller, *Zur Freiheit verurteilt.* Ein Grundriß der Philosophie Jean-Paul Sartres. Hamburg 1952.

A. de Waelhens, *J.-P. Sartre, ›L'Etre et le Néant‹. Erasmus* 1, no. 9–10 (1947) 521–537.

[7] Vgl. *EN* 59 f./64: »Insoweit ... der Fragesteller in Ansehung des Befragten

In der als Beispiel gewählten Frage wird ein Weiteres deutlich: Es geht mir in ihr gar nicht primär darum, etwas als solches festzustellen; ich habe vielmehr in meiner nichtenden Frage schon die Möglichkeit des Anders-Seins entworfen, und gerade dadurch bin ich über das Gegebene hinaus. Sartres Phänomenologie der Frage konzipiert die Möglichkeit des Fragens und der Nichtung nicht als Möglichkeit reiner Theorie, puren Wissenwollens, sondern fundamentaler: als Möglichkeit des Seinwollens. Fragend entwerfe ich mich anders, als ich faktisch bin. So gesehen läßt sich die Möglichkeit des Fragens, die für eine reine Theorie unzurückführbarer Ausgangspunkt sein müßte, selbst noch einmal begründen. Das sich zu sich verhaltende ›Für-sich‹ fragt und nichtet das Bestehende aus der Erfahrung des Mangels heraus. Dieser Mangel ist nicht Mangel an etwas, sondern in ihm bekundet sich eine fundamentale Unvollständigkeit und Nichtigkeit des Menschen. »Die menschliche Wirklichkeit ist nicht irgend etwas, das zunächst vorhanden wäre, um alsdann dieser oder jener Sachen zu ermangeln ... Die menschliche Wirklichkeit erfaßt sich, indem sie zur Existenz gelangt, als unvollständig ... Die menschliche Wirklichkeit ist beständiger Übergang zu einer Koinzidenz mit sich, die niemals gegeben ist« (*EN* 132 f. / 143 f.). Die Erfahrung des Mangels treibt den Menschen über sich hinaus; er erfährt, daß er nicht ›ganz‹ ist, daß er nicht ist, was er sein kann – und er entwirft Seinsmöglichkeiten, Ziele.

So übersteigt der Mensch jeweils das faktische Gegebensein. Dieses Moment des menschlichen Seins, den Ausgriff über das schon Wirkliche (oder Verwirklichte) zum Möglichen, und das heißt zugleich, wie Sartre in seiner Analyse der Zeitlichkeit zeigt, den Ausgriff über das durch die Vergangenheit determinierte Gegenwärtige auf die Zukunft, dieses Moment nennt Sartre die *Transzendenz* des Menschen. Der Mensch ist Transzendenz, sofern er *›pour-soi‹* ist, sich zu sich verhält, sich auf Möglichkeiten entwirft, diese Möglichkeiten wählt und verwirklicht.

Die Faktizität und die Transzendenz des Menschen gehören unauflöslich zusammen. Der Mensch ist nicht zunächst Faktum, um dann seine Frei-

---

eine Art von nichtendem Schritt nach rückwärts machen können muß, ... macht er sich von der Leimrute des Seins los. Das bedeutet, daß er durch eine zweifache Nichtungsbewegung das Befragte in bezug auf sich selbst nichtet, indem er es in einen *neutralen* Zustand zwischen dem Sein und dem Nicht-Sein versetzt – das bedeutet ferner, daß er sich in Ansehung des Befragten selbst nichtet, indem er sich vom Sein losreißt, um aus sich die Möglichkeit eines Nicht-Seins hervorgehen lassen zu können. So ist mit der Frage ein gewisses Maß an Negiertheit in die Welt eingeführt worden. ... Der Mensch stellt sich ... als ein Seiendes dar, das das Nichts in der Welt anbrechen läßt, insofern es sich selbst zu diesem Zwecke mit Nicht-Sein belastet.«

heit zu entdecken und sich als Transzendenz zu konstituieren. Vielmehr ist schon in der Erfahrung des Gegenwärtigen als eines Mangelhaften die entwerfende Freiheit am Werke. Nur weil ich offen für die Zukunft bin, kann ich in der Gegenwart die Abwesenheit dieser Zukunft, die ich sein kann, erfahren. Ich entdecke also meine Faktizität immer nur im Lichte meines Zukunftsentwurfs, oder besser: des Entwurfs meiner selbst in die Zukunft. Andererseits geschieht meine Wahl und Zielsetzung immer in einer bestimmten Situation; mein Entwurf erwächst aus einer Bedingtheit, in die ich hineingeworfen bin, und um ihn zu verwirklichen, muß ich mich den Gegebenheiten, den Tatsachen und ihren Gesetzen anpassen, so daß ich meiner Faktizität nie entgehen kann.

2. *Absolutheit und Endlichkeit – Freiheit als Wahl*

Die Freiheit des Menschen, wie Sartre sie in *L'Être et le Néant* konzipiert, ist *absolut*, sofern der Mensch alles, was ihn bedingt, transzendieren kann; er steht nur in sich und erzeugt sich selbst. Er ist nichts anderes als seine Freiheit und sein eigener schöpferischer Entwurf. Die Freiheit des Menschen ist, wie wir noch näher sehen werden, absolut auch in dem Sinne, daß sie ihm nicht genommen werden kann. Sie ist keine Eigenschaft des Menschen, die ihm fehlen oder deren er verlustig gehen könnte; der Mensch *ist* vielmehr Freiheit; wäre er nicht frei, so wäre er auch nicht Mensch, nicht das sich zu sich verhaltende ›Für-sich‹.
Aber diese absolute Freiheit ist dennoch *endliche* Freiheit. Sie ist absolut, sofern sie – als distanzierende Loslösung vom Gegebenen – nur in sich steht –, aber dieses ›in sich‹ ist kein fester Grund, sondern es ist eine eigene nichtige Bodenlosigkeit. Weil das Ich sich seinen Grund und Boden ständig neu zu entwerfen hat, kann es nie subsistente *›causa sui‹* sein: dieser Grund ist eben nur als Entwurf, nie ›an sich‹ und ›in sich‹. Die Triebfeder allen menschlichen Handelns ist gerade die immer neue Suche nach einer Möglichkeit der Selbstbegründung und Selbstrechtfertigung der eigenen kontingenten und ständig gefährdeten Existenz: das *›désir d'être‹*. Dieses Verlangen zielt freilich nicht auf die massive Identität der in sich seienden Dinge, wohl aber auf eine höhere Identität, nämlich auf die Synthese von *›en-soi‹* und *›pour-soi‹*.
Daß dies Verlangen ein kontradiktorisches, nie erfüllbares Ideal bleibt, ist in der Endlichkeit des Menschen begründet. Diese bestimmt auch den Charakter seiner Freiheit: sie muß *Wahl* sein. Eine unendliche Freiheit könnte gleichzeitig alles sein – eine solche Freiheit ohne Notwendigkeit der Wahl wäre aber für Sartre nicht mehr die Freiheit der zu sich selbst ausstehenden menschlichen Existenz, sondern eher etwas Stabiles, Vollständiges; sie wäre *›en-soi‹*. Deshalb ist gerade »meine Endlichkeit Be-

dingung meiner Freiheit, denn es gibt ohne Wahl keine Freiheit«(*EN* 393/428).

Die Wahl des Menschen hat stets den Charakter des Entwurfs eines bestimmten Zieles, der Entscheidung für eine bestimmte Möglichkeit unter Ausschluß anderer Möglichkeiten. Der negative Akt, in dem ich mich von der mich bindenden Faktizität löse und distanziere, ist für sich noch nicht der ganze Freiheitsakt; vielmehr ist dieses *›dégagement‹* aus der unmittelbaren Gebundenheit in die Welt der Gegebenheiten nur Bedingung der Möglichkeit für den positiven Freiheitsakt, für ein neues, nunmehr frei gewähltes *›engagement‹*. Unleugbar begrenze ich in dieser Selbstbindung meine eigene Freiheit, indem ich mich für eine konkrete Möglichkeit entscheide und mir dadurch alle übrigen versperre. Dieser Selbstverendlichung seiner Freiheit aber kann der Mensch, eben weil er endlich ist, auf keine Weise entgehen. Der Versuch, der Entscheidung auszuweichen und in einer schwebenden Indifferenz zu verharren, ist nichts weiter als ein Selbstbetrug, eine Haltung der Unaufrichtigkeit *(›mauvaise foi‹)*. Denn nur vermeintlich hält sich der Mensch in solcher Unentschiedenheit in reinem Für-sich-sein weltlos; in Wirklichkeit unterliegt er gerade so, im Verzicht auf eigene Aktion, den Gesetzen des faktisch Gegebenen[8].

3. Das In-Situation-Sein

Der Mensch kann nicht ohne Welt sein. Dennoch ist er der Gesetzmäßigkeit der Welt nicht ausgeliefert; denn er kann sich im konstruktiven und produktiven Freiheitsakt, in Entwurf und Engagement seine Welt wählen. Genauer: »wir wählen«, »indem wir uns wählen«, »die Welt nicht in ihrem Aufbau als solchem«, wir erschaffen die Welt nicht; wohl aber wählen wir die Welt »in ihrer Bedeutung« (*EN* 541/588). »Denn was uns vom Seienden anspricht, was uns etwas bedeutet, das ist alles Funktion unserer Wahl. Die Dinge der Welt sind, ob sie uns etwas bedeuten oder nicht, aber als sinnvolle, als einen Zusammenhang bildende werden

---

[8] Vgl. zu dieser Thematik die Romantrilogie *Les Chemins de la liberté* (*L'âge de raison. Le sursis. La mort dans l'âme*. Paris 1945–1949): Der Versuch, die Entscheidung zu einer bestimmten Wahl, die ja immer andere Seinsmöglichkeiten abschneidet, herauszuschieben, ist ein Verspielen der Freiheit. Nicht die Indifferenz, sondern die Wahl, und das heißt: die Aktion und die Praxis, sind Merkmal der Freiheit.
Allerdings ist dies erst das Resultat des III. Teils dieser Trilogie; es scheint, daß Sartre eine Zeitlang seinen Weg durchaus in Richtung einer sich von allem Engagement in die konkrete Situation lösenden Befreiung gesucht hat. Zu dieser Beobachtung und zu dem Umschwung, der zum oben referierten Resultat führt, vgl. Arntz, *De verbouding tot de ander*. A. a. O., 269–274.

sie erst durch unser Verständnis, das von unserem Selbstentwurf abhängt. Welt meint hier immer den von mir gestifteten Sinnzusammenhang der Dinge«[9].

»Wir wählen die Welt ... in ihrer Bedeutung« – diese These scheint unserer alltäglichen Erfahrung zu spotten. Hat nicht die Welt immer schon ihre Bedeutungen, die wir und in denen wir uns vorfinden? Determiniert das Gegebene, determinieren die Umstände nicht eher unser Verhalten und das, was wir als unsere Wahl ausgeben, als daß unsere Wahl die Welt bestimmen könnte? Sartre formuliert diesen Einwand selbst: »Das entscheidende, vom gesunden Menschenverstand gegen die Freiheit benutzte Argument besteht darin, uns an unsere Ohnmacht zu erinnern. Weit entfernt, daß wir unsere Situation willkürlich ändern können, scheint es sogar, daß wir nicht einmal uns selbst ändern können. Ich bin weder ›frei‹, dem Schicksal meiner Klasse, meines Volkes, meiner Familie zu entgehen, noch auch mir Einfluß oder ein Vermögen zu schaffen, noch meine unbedeutendsten Neigungen oder meine Gewohnheiten zu besiegen. Ich komme als Arbeiter zur Welt, als Franzose, mit Erbsyphilis oder Tuberkulose. ... Viel mehr als er ›sich zu machen‹ scheint, wird der Mensch scheinbar ›gemacht‹« (*EN* 561/610 f.).

Dieser Einwand führt Sartre dazu, das Zusammenspiel von Freiheit und Gegebenheit oder das *›In-Situation-Sein‹* der Freiheit genauer zu bestimmen. Er setzt an bei dem Argument, das die These der absoluten Selbstbestimmung des Menschen am handfestesten in Frage zu stellen scheint: Die Dinge leisten Widerstand, und dieser Widerstand kann so stark sein, daß wir uns gezwungen fühlen, unseren Plan umzustoßen oder aufzugeben. Aber, so fragt Sartre gegen diesen Einwand zurück, wie denn können wir konstatieren, daß die Dinge Widerstand leisten? Was steckt hinter dieser naiven, die Dinge personifizierenden und aktivierenden Redeweise? Nichts anderes als die eigene Aktivität, der Entwurf, der sich realisieren will. Die Dinge *sind*. Ob sie als widerständig oder aber als hilfreich erfahren werden, das hängt von dem Entwurf ab, in dessen Licht ich sie sehe, von dem Zusammenhang, den ich konstituiere und innerhalb dessen das Begegnende erst seine Bedeutsamkeit erhält.

Kehrt Sartre hier den Einwand des gesunden Menschenverstandes nur um? Behauptet er, daß die Dinge uns ganz und gar ausgeliefert wären? Das wäre ein Mißverständnis: denn unsere Freiheit ist ›in Situation‹. Eine Freiheit, die sich ohne Rücksicht auf die Gegebenheiten setzen wollte, wäre bloße Wunschvorstellung. Freiheit ist aber Tat und Praxis: der Entwurf muß verwirklicht werden. Und diese Verwirklichung ist auf das

[9] W. Biemel, *Jean-Paul Sartre ...*, 113.

Gegebene angewiesen. Das Gegebene kann durch meinen Entwurf nicht aufgehoben oder ausgeschaltet werden – wohl aber wird es in eine neue Ordnung gebracht, mein Entwurf stiftet neuen Zusammenhang. Und im Rahmen dieses Zusammenhangs kann ich das Gegebene beurteilen auf seine Eignung oder Hinderlichkeit für die Verwirklichung meines Entwurfs hin.

Das Gegebene wird also in einen Entwurf einverleibt – der Entwurf andererseits muß dem Gegebenen Rechnung tragen. Dieses Zusammenspiel von Gegebenheit und Entwurf ist es, was Sartre die ›*Situation*‹ nennt[10]. Diese ist also keineswegs ein Gegenbegriff zur Freiheit, so wenig, daß man vielmehr konkrete Situation und Freiheit in gewissem Sinne miteinander identisch sehen muß[11]. »Das Gegebene ist auf den Entwurf angewiesen, um in eine Situation einzugehen, die Freiheit ist auf das Gegebene angewiesen, um sich verwirklichen zu können«[12]. »Es gibt Freiheit nur in *Situation*, und es gibt Situation nur durch Freiheit« (*EN* 569/619).

In eingehenden Analysen der Momente, die dem gesunden Menschenverstand Bestimmungen des Individuums vor aller Wahlmöglichkeit und also vor aller Freiheit zu sein scheinen, – es handelt sich um meinen Ort, meine Vergangenheit, meine Umgebung, meine Mitmenschen und meinen Tod – sucht Sartre seine These, daß der Mensch Freiheit ist, zu differenzieren und zu erhärten. Seine Argumentation bleibt in all diesen Hinsichten im Grunde gleich: unsere Freiheit ist absolut und endlich zugleich. Sie ist nicht ohne je besondere faktische Bestimmungen – das ist ihre Endlichkeit –, aber »diese faktischen Bestimmungen werden mir erst vermittelst meines freien Entwurfes zugänglich«[13]. »Es kann ... nur *beschränkte* Freiheit geben, da die Freiheit Wahl ist. Jede Wahl setzt ... Elimination und Auswahl voraus; jede Wahl ist Wahl der Endlichkeit. So kann die Freiheit nur wirklich frei sein, indem sie die Faktizität als ihre eigene Beschränkung konstituiert« (*EN* 576/626).

Diese Behauptung, daß die Freiheit ihre eigene Faktizität konstituiere, leuchtet hinsichtlich meines Ortes noch verhältnismäßig leicht ein, kann ich doch meinen Ort leicht wechseln, so daß hier mein Bleiben tatsächlich meine Anerkennung dieses Ortes als mir zugehörig bedeuten mag.

Scheitert aber Sartres Freiheitsthese nicht, wenn sie hinsichtlich der Zeit geprüft wird? Ist meine Vergangenheit nicht festgelegt, ganz und gar unabhängig von meiner Anerkennung, so daß der Versuch, mich von ihr zu distanzieren, nichts als Flucht vor mir selbst wäre? Wieder formuliert

[10] Vgl. *EN* 317/346.
[11] Vgl. J. Hyppolite, *La liberté chez J.-P. Sartre*. A. a. O., 401 f.
[12] W. Biemel, *Jean-Paul Sartre* ..., 118.
[13] A. a. O., 120.

Sartre die Schwierigkeit selbst: »Die Freiheit, die auf die Zukunft hin entweicht, [kann] sich nicht eine Vergangenheit nach Gutdünken zulegen, erst recht kann sie sich nicht ohne Vergangenheit hervorbringen. Sie hat ihre eigene Vergangenheit zu sein, und diese Vergangenheit ist unabänderlich; ... die Vergangenheit ist das, was außer Reichweite liegt und was uns von fern her heimsucht, ohne daß wir uns auch nur ihm voll zuwenden könnten, um es zu betrachten« (*EN* 577/627). Sartre bestreitet die Richtigkeit dieses Hinweises auf meine unaufhebbare Bindung an meine Vergangenheit durchaus nicht. Aber diese Sicht der Vergangenheit, in der sie als ganz und gar unwiderruflich und fix, einzig als Bestimmung, Einschränkung und Fixierung meiner Möglichkeiten erscheint, ist einseitig. Auch hier zeigt sich eine verborgene Dialektik, wenn man darauf achtet, wie geartet das Ich sein muß, um die skizzierte Erfahrung seiner Vergangenheit zu machen: Nur im überschreitenden Entwurf wird meine Vergangenheit mir überhaupt als meine Faktizität zugänglich, und zwar als eine Faktizität, die überschritten werden soll, der aber der überschreitende Entwurf zugleich Rechnung zu tragen hat, weil diese Vergangenheit die meine ist, weil ich durch sie bin, was ich bin. »Man sieht, wie die Vergangenheit für die Wahl des Zukünftigen unentbehrlich ist, und zwar in ihrer Eigenschaft als ›das, was geändert werden muß‹, wie folglich kein freies Überschreiten stattfinden kann, es sei denn von einer Vergangenheit aus – und wie andererseits eben dieses *Wesen* des Vergangenseins der Vergangenheit aus der ursprünglichen Wahl einer Zukunft zukommt« (*EN* 578/629).

4. Das ›Wesen‹ des Menschen als ›Gewesenheit‹

In Sartres Analyse der Vergangenheit erfährt sein Grundsatz, daß die Existenz dem Wesen vorausgehe, eine Abwandlung. Tatsächlich gibt es so etwas wie ein ›Wesen‹ des Menschen, nämlich, wie Sartre, Hegels und Heideggers Sprachgebrauch aufnehmend, sagt, seine ›Gewesenheit‹[14], die auch der radikalste Neuentwurf nie los wird, sondern nur ›aufheben‹ kann, d. h. die er in der Änderung zugleich bewahrt. Damit hat jedoch Sartre seine Grundposition – die Existenz geht dem Wesen voraus – keineswegs verlassen. Denn das Wesen des Menschen ist, wenn es als geschichtliche Gewesenheit verstanden wird, grundsätzlich anders konzipiert denn als über- oder vorgeschichtliche *›natura hominis‹*, und dies aus drei eng miteinander verknüpften Gründen.

Einmal ist es nicht so, daß mir meine Gewesenheit zuerst gegeben wäre als der fixe Rahmen aller meiner Möglichkeiten und daß ich mich dann

---

[14] Sartre zitiert deutsch: »Wesen ist, was gewesen ist« (*EN* 577/628).

erst innerhalb dieses Horizontes entwürfe; vielmehr erscheint mir meine Gewesenheit erst im Lichte meines Entwurfs; ich komme also sozusagen aus meiner Zukunft auf meine Vergangenheit zu. Das wird deutlich, wenn man darauf aufmerkt, daß mir die Vergangenheit je nach dem Zukunftsentwurf, den ich mache, verschieden erscheint. Was wir früher von unserer Wahl der Welt sagten, daß wir nämlich zwar nicht den faktischen Weltbau, wohl aber die Bedeutung der Welt für uns konstituieren, das gilt auch für unsere Vergangenheit und Geschichtlichkeit. »Was in meiner Vergangenheit geschehen ist, das ist als solches, als pures Faktum nicht mehr zu ändern, aber die Bedeutung, der *Sinn* dieser Tatsache, der steht keineswegs von vornherein fest, sondern hängt von meiner Zukunft ab«[15]. Die Vergangenheit wird von jeder Generation und innerhalb einer Generation von jeder sozialen Gruppe je verschieden interpretiert, und zwar in Zuordnung zu dem Projekt, das der geschichtlich Handelnde aus der Gegenwart in die Zukunft entwirft[16].

Ein zweiter Unterschied ist im Gesagten bereits impliziert: Wird das Wesen des Menschen als allgemeine ›natura hominis‹ verstanden, so ist es ontologisch dem Einzelnen vorgeordnet; der Einzelmensch ist ein Fall von ›Mensch überhaupt‹, eine mehr oder minder gelungene Konkretion der ein für allemal feststehenden Idee ›Mensch‹. Wenn jedoch das Wesen als geschichtliche Gewesenheit verstanden wird, so wird das Wesen selbst konkret gefaßt: Mein Wesen ist primär meine individuelle gelebte Gewesenheit. Der Allgemeinheitscharakter des Gewesenseins ist nicht metaphysischer, sondern eher sozialer Art: Gruppen, Nationen, Rassen, Epochen finden sich als übereinstimmend in bestimmten Wesenszügen, weil die in ihnen lebenden Menschen ihr Gewesensein gemeinsam leben und interpretieren.

Wenn das Wesen des Menschen derart konkret gefaßt wird, so besagt das schließlich drittens, daß zwar meine Gewesenheit mir in gewisser Weise vorgegeben ist – ich finde mich, im Entwurf die mir anhängende Vergangenheit als Fessel erfahrend, schon immer vorgeprägt –, daß aber gerade diese Vorgegebenheit ihrerseits wieder Produkt handelnder Menschen ist, und zwar nicht nur das Produkt meiner eigenen früheren Entscheidungen, sondern mehr noch das Produkt anderer Menschen, unter denen ich mich finde – der Familie, der sozialen Schicht, der Nation usw. –, und schließlich auch das Produkt früherer Generationen. Das besagt: wenn ich die Freiheit meiner Wahl durch die Vergangenheit eingegrenzt und in Frage gestellt finde, dann ist das Begrenzende weder eine den Möglichkeitshorizont des Menschen apriorisch bestimmende

---

[15] W. Biemel, *Jean-Paul Sartre* . . . , 125.

[16] Vgl. *EN* 581 ff./632 ff.

›*natura hominis*‹, noch die dem Menschen äußerliche materielle Faktizität, sondern die Freiheit selbst, und zwar zuvörderst *die Freiheit des Anderen*[17].

5. *Die Freiheit des Anderen*

Sind wir also in der Freiheit des Anderen schließlich doch auf ein Moment gestoßen, das die These von der Unbedingtheit meiner Freiheit als Illusion erweist? Wenn ich immer in eine mir schon vorweg mit Bedeutungen und Sinngebungen ausgelegte Welt eintrete[18], wenn der »Beziehungsmittelpunkt, auf den diese Bedeutungen verweisen«, »der Andere« ist (*EN* 592/644), – ist dann nicht durch die Existenz und das Handeln der Anderen, die mir voraus oder mit mir zusammen leben, schon in gravierendem Maße über mich entschieden? Kann ich mich jemals so weit von dieser vorgedeuteten Welt distanzieren und aus den gegebenen Bedeutungszusammenhängen lösen, daß man noch von einer Wahl meiner selbst in dieser Welt und von meinem Entwurf des Sinns dieser Welt sprechen, daß man mir, wie Sartre es tut, die volle absolute Verantwortung für das, was ich bin, aufbürden kann? Bin ich nicht ständig abhängig und gewissermaßen selbst eingeplant durch das Tun und Lassen anderer, über das ich keine Macht habe?

Die Analyse des ›Seins-für-Andere‹ nimmt in Sartres Philosophie der Freiheit einen großen Raum ein, und zwar als Analyse der Grenze meiner Freiheit. Der Andere ist für Sartre der, der meine Freiheit bedroht, mir meine Möglichkeiten nimmt. Wie ist er dazu imstande? Wenn der Andere Macht über mich gewinnt, wenn er meiner Freiheit eine Grenze auferlegt, so geschieht das nicht primär durch sein Handeln[19]. Damit der Andere handelnd auf mich einwirken kann, muß er mich zuvor als Objekt seines Handelns konstituiert haben. Sartre sieht den Grundakt dieser Konstituion im mich beurteilenden ›Blick des Anderen‹.

Wenn zwei Freiheiten, zwei Transzendenzen, die, die ich bin, und die, die der Andere ist, aufeinanderstoßen, entsteht ein Konflikt, in dem jede sich als Transzendenz zu behaupten sucht. Der Andere, der mich erblickt und beurteilt, ordnet mich in seinen Weltzusammenhang ein, er fixiert mich auf das Verhalten, in dem er mich erblickt, und gibt mir

---

[17] Auch meine eigenen zum Werk objektivierten oder zur Gewesenheit erstarrten früheren Freiheitshandlungen können meinen Entscheidungsspielraum in einer späteren Situation einengen. Jedoch wird diese Art der Beschränkung meist nicht reflex erlebt. Evident und unabweisbar ist jedoch die Erfahrung, daß *der Andere* durch seine Freiheit ständig die meinige beschränkt.

[18] Vgl. *EN* 591 ff./644 ff.

[19] Vgl. *EN* 607/662.

eine ganz bestimmte Bedeutung. Ich bin für das ›Für-sich-sein‹ des Anderen ein Teil der Faktizität, welche er überschreitet, ein Objekt. Und ich erfahre, daß ich diesen Sinn, den die Anderen mir geben, nicht verändern kann, daß ich ihm gegenüber passiv bin. Ich bin »Jude oder Arier, schön oder häßlich ... *für Andere*« (*EN* 606/661). Ich finde mich festgelegt, zu einem ›Sein‹ (z. B. zum Jude-Sein für den Entwurf des Antisemiten) erstarrt. Ich bin *›transzendierte Transzendenz‹*. Sartre nennt diesen Sachverhalt, einen Terminus Hegels und Marxens aufnehmend, die *›Entfremdung‹*. Bedingung der Möglichkeit für diese ›Entfremdung‹ oder ›Verdinglichung‹ meiner ist das ›In-Situation-Sein‹ meiner Freiheit, dem ich nicht entgehen kann. Wäre das ›Für-sich-sein‹ reine weltlose Subjektivität, so bestünden die Subjekte als beziehungslose Monaden für sich; es gäbe für keine dieser Monaden einen Anderen. Das In-Situation-Sein der Freiheit aber ergibt den Raum, in dem ich und der Andere aufeinanderstoßen, in dem der Konflikt möglich und dann auch unausweichlich ist. Die Welt ist in ihrem faktischen Bestand für den Anderen und für mich dieselbe, nicht aber in ihrer Bedeutung. Wie ich mich zum Zentrum der Welt als der meinen mache, so macht der Andere sich zum Mittelpunkt der Welt als der seinigen, und in seiner Welt bin ich nur als Äußerlichkeit, entfremdet. (Es ist festzuhalten, daß der Begriff der Entfremdung in *L'Être et le Néant* nicht als Verfall in einer besonderen historisch-gesellschaftlichen Situation verstanden wird – wie bei Marx –, sondern als die Außenseite, die *jede* Situation notwendig für den Anderen hat[20]. Wir werden zu fragen haben, ob Sartre diese Position, wenn er später in eine aneignende Auseinandersetzung mit dem Marxismus eintreten wird, beibehält.)

Die Freiheit des Anderen ist die einzige *»reale* Grenze« meiner Freiheit (*EN* 607/661 f.). »Denn durch das Auftauchen des Anderen werden tatsächlich gewisse Bestimmungsstücke sichtbar, die ich *bin*, ohne sie gewählt zu haben« (*EN* 606/661). Sie werden sichtbar für mich, und ich kann mich dieser Erfahrung nicht entziehen. Denn es ist nach Sartre gerade diese Erfahrung, durch die ich zuerst auf mich selbst gestoßen werde. Der Blick des Anderen oder genauer: die Erfahrung, daß ich von ihm beurteilt werde, ist nicht irgendein belangloses Geschehnis für mich, das mich wenig oder nichts anginge; Sartre sieht diese Erfahrung vielmehr als konstitutiv für mein reflexives Ichbewußtsein an. Solange ich nämlich nicht erblickt wurde, war ich unmittelbar bei den Dingen und nicht bei mir; ich lebte in meinen Akten. Erst wenn der Blick des Anderen mich in meinem Agieren ertappt, erst wenn ich mich gesehen erlebe,

---

[20] Vgl. zu diesem Punkt die Sartre-Kritik von J. L. Ferrier, *La pensée anhistorique de Sartre*. A. a. O.

sehe ich vermittels seines Blickes mich selbst[21]. Nur indem ich durch den Anderen objektiviert, entfremdet werde, kann ich mir selbst gegenständlich werden, kann ich mich selbst erkennen.
Jetzt aber, wo ich mir vermittels des Anderen meiner reflexiv bewußt geworden bin, beginnt der eigentliche Konflikt mit dem Anderen. Kann ich mich der Erfahrung des Beurteilt- und Transzendiertwerdens nicht entziehen, so kann ich doch meine Transzendenz zu behaupten suchen. Denn wenn der Andere meine Transzendenz transzendieren und mich als Objekt in seine Welt einordnen kann, so kann ich dieses Verhältnis ebensogut umkehren. Dies geschieht nach Sartre einfach dadurch, daß ich seinem mich objektivierenden Urteil, das mich auf ein bestimmtes Sein festlegt, meine Anerkennung versage. Sartre zögert nicht, diese Möglichkeit gerade am Beispiel des Jude-Seins zu exemplifizieren: »Nur indem ich die *Freiheit* der Antisemiten (welchen Gebrauch sie von ihr auch machen mögen) anerkenne und indem ich dieses *Jude-Sein* auf mich nehme, das ich für sie bin, nur so wird das *Jude-Sein* als objektive äußere Grenze der Situation sichtbar; wenn es mir dagegen so paßt, die Antisemiten als bloße *Gegenstände* zu betrachten, verschwindet mein Jude-Sein sofort und macht dem einfachen Bewußtsein Platz, freie, nicht zu qualifizierende Transzendenz (zu) sein« (*EN* 610/664).

6. Die Unabdingbarkeit meiner Freiheit

Sartre bindet also mein Für-Andere-Sein doch wieder in meinen eigenen Entwurf zurück, so daß ich letztlich die »reale Grenze«, die der Andere für meine Freiheit ist, selbst konstituiere. Mein Für-Andere-Sein, das meine Entfremdung ist, ist ›für mich‹ nur dann, wenn ich es frei übernehme, indem ich das Urteil, das der Andere über mich fällt, anerkenne. Wenn ich jedoch, durch die Erfahrung des Erblicktwerdens meiner Freiheit bewußt geworden, dem Anderen das Recht, über mich wie über ein Objekt zu urteilen, versage, gewinne ich meine Transzendenz zurück und transzendiere meinerseits die Transzendenz des Anderen, der nun zu einem Moment meines selbst verantworteten Entwurfs wird. Ob ich entfremdet ›bin‹, ob ich mir meine Möglichkeiten nehmen lasse, ob ich mich auf die Außenseite, die meine Situation für den Anderen hat, begrenzen und fixieren lasse, das steht nach Sartre einzig bei mir; es hängt nur von mir ab, ob ich den Anderen als Beziehungsmittelpunkt der Welt akzeptiere, ob ich mein Für-Andere-Sein übernehme oder nicht.
Diese Position vertritt Sartre in *L'Être et le Néant* mit äußerster Kon-

[21] Sartre zeigt dieses Zurückgestoßenwerden auf mich am Phänomen der Scham. Vgl. *EN* Dritter Teil, Erstes Kapitel, IV ›Der Blick‹.

sequenz. Es gibt keine Macht der Welt, die mir meine Freiheit nehmen könnte, wenn nicht ich selbst mich als unter dieser Macht stehend entwerfe und also meine Freiheit selbst frei begrenze. Immer wieder betont Sartre, daß »auch die Folter uns nicht unsere Freiheit nimmt« (*EN* 587, 607/640, 662 u. ö.) und daß »der Sklave in seinen Ketten ebenso frei ist wie sein Herr« (*EN* 634/692 u. ö.). Zwar sind die Möglichkeiten des einen nicht die des anderen, weil die Möglichkeiten stets einer bestimmten Situation entsprechen; aber verschiedene Grade des Freiseins erkennt Sartre nicht an. Für ihn gibt es nur die starre kontradiktorische Alternative *›pour-soi‹* oder *›en-soi‹* bzw. *›pour-autrui‹*[22]. Die Freiheit, wenn sie ist, ist absolut, ohne mehr und minder; sie ist, weil nur in sich selbst gründend, unbedingt und unabdingbar.

Diese Unbedingtheit seiner Freiheit erlebt der Mensch nicht als Adel und Auszeichnung, sondern als Fluch und Verdammung; er kann sie nur voller Angst erfahren, und seine natürliche Haltung ist die Flucht vor der eigenen Freiheit, und sei es um den Preis der Entfremdung. Denn absolute Freiheit sein besagt: absolut verantwortlich sein. Aber auch die Flucht vor der Freiheit entlastet mich nicht; ist es doch meine von mir gewählte Flucht. Ich habe nicht die Freiheit, zu wählen oder nicht zu wählen, sondern ich *muß* wählen, und ich wähle immer, auch wenn ich in die Unaufrichtigkeit der Flucht vor der Freiheit zu entkommen suche. Ich bin also – das ist die kontingente Absolutheit, die Faktizität und Unentrinnbarkeit meiner Freiheit – in jeder Situation voll verantwortlich: ich habe immer das Leben, das ich verdiene.

Wenn ich nun aber, da ich meiner Freiheit ja letztlich auch durch die Übernahme meiner Entfremdung nicht entfliehen kann, meine Transzendenz zu behaupten wähle, so kann ich mich auch in dieser Wahl nicht aufrichtig gerechtfertigt fühlen. Denn daß ich gerechtfertigt ›bin‹, ist ein Urteil; ich selbst kann aber nicht unmittelbar über mich urteilen, und ich habe mich gerade durch die Behauptung meiner Transzendenz des Anderen beraubt, vermittels dessen ich mich erkennen könnte.

Muß aber die Entscheidung, meine Transzendenz zu behaupten, notwendig die Objektivierung des Anderen implizieren? Gibt es kein ›Für-Andere-Sein‹, in dem der Konflikt befriedet wäre? Kann ich die Transzendenz des Anderen nicht anerkennen, ohne mich ihm zu unterwerfen, – kann ich meine Freiheit nicht behaupten, ohne den Mitmenschen als Sache, als Mittel zu meinem Zwecken einzuplanen?

---

[22] Zur Kritik an dieser undialektischen Alternative vgl. vor allem Ferrier, *La pensée anhistorique de Sartre*. A. a. O., ferner A. de Waelhens, *J.-P. Sartre, ›L'Etre et le Néant‹*. A. a. O., 535 ff.

7. *Der unlösbare Konflikt zwischen meiner Freiheit und der Freiheit des Anderen*

In *L'Être et le Néant* erscheint jede Vermittlung des Konflikts ausgeschlossen. Das ›Für-sich‹ behauptet sich als strukturierendes Zentrum seiner Welt nur, indem es den Anderen in diese seine Welt integriert, und das heißt: indem es ihn verdinglicht. »Integrieren oder integriert sein – es gibt keine andere Alternative«[23]. Die Hoffnung auf ein diesen Konflikt lösendes ›Mit-sein‹ scheint nach *L'Être et le Néant* ganz und gar trügerisch. »Das Wesen der Beziehungen zwischen Bewußtseinsindividuen«, so lautet das Fazit des Abschnittes über das ›Mitsein‹, »ist nicht das Mitsein, sondern der Konflikt« (*EN* 502/547).

Wenn aber das Mitsein unmöglich ist, so auch jedes sinnvolle Ich-selbst-Sein. Nicht nur weil jede meiner Entscheidungen gegenüber dem Anderen, gleich ob ich ihn integriere oder ob ich mich um seiner Anerkennung willen zu seinem Objekt mache, immer durch diesen Anderen gefährdet bleibt. Entscheidender ist, daß jede der beiden möglichen Alternativen sich mir als unbefriedigend und sinnlos enthüllt, sobald ich sie zu realisieren suche. Objektiviere ich den Anderen, so entgeht mir eben dadurch seine Freiheit, über die ich doch Macht gewinnen wollte. Erkenne ich aber seine Freiheit an, weil ich mich nur durch die Freiheit des Anderen gerechtfertigt fühlen kann, so muß ich erleben, daß der Andere mich nicht als *›pour-soi‹*, sondern als *›en-soi‹* in seinen Entwurf integriert. Meine Beziehungen zum Mitmenschen – das ist ein ständig sich erneuernder absurder Zirkel von Unterwerfung des Anderen (Sadismus) und Entfremdung meiner selbst (Masochismus) – ein ständiges Scheitern.

Allerdings schreibt Sartre gerade zu dieser zentralen Stelle seines Werkes eine Fußnote, die die Unausweichlichkeit seiner Analysen zu relativieren und in Frage zu stellen scheint: »Diese Betrachtungen schließen die Möglichkeit einer Befreiungs- und Heilsmoral nicht aus. Zu einer solchen gelangt man aber erst am Schluß einer radikalen Umkehr, von der wir hier nicht sprechen können« (*EN* 484[1]/527[1])[24]. Das hier angedeutete Versprechen eines befreienden Auswegs wird freilich nirgends in *L'Être et le Néant* erfüllt. Sartres Bemerkung von der Möglichkeit einer Konversion scheint völlig im Leeren zu hängen; es ist kaum auch nur die Stelle zu erblicken, an der der absurde, ausweglose Teufelskreis durchbrochen werden könnte, der in *L'Être e le Néant* so eindringlich und beklemmend dargestellt wird. Allenfalls könnten die dieses Werk beschließenden *›Perspectives morales‹* als – freilich nicht sehr deutlicher –

[23] A. de Waelhens, a. a. O., 529.

[24] Vgl. eine ähnliche Fußnote zu Ende des Kapitels über die *›mauvaise foi‹*: *EN* 111[1]/121[1].

Hinweis verstanden werden. Muß die Freiheit vielleicht darauf verzichten, ihren Grund, ihre Rechtfertigung und die Aufhebung ihrer Nicht-Identität und Nichtigkeit im Ideal des *›en-soi-pour-soi‹* zu suchen? Sollte die Konversion darin bestehen, daß die Freiheit sich selbst als einzigen Wert will und als einziges Ziel setzt? Träte damit an die Stelle des von Sartre als ontologische Grundverfassung des Menschen angesetzten *›désir d'être‹* ein Streben nach Nichtsein? Würde aber eine solche Freiheit sich noch realisieren wollen, würde sie noch ›in Situation‹ sein können, da doch in der Situiertheit das Moment der Faktizität und das heißt des In-sich-*seins* vorherrscht? Wie könnte sich das Problem des Anderen lösen, wenn die Freiheit, statt Identität mit sich zu suchen, ihre Nicht-Identität selbst ausdrücklich auf sich nähme als das, was sie zu sein hat? Sartre stellt hier nur Fragen, ohne daß eine Richtung, in der er nach Antwort sucht, klar erkennbar wäre. Der letzte Satz von *L'Être et le Néant* lautet: »Alle diese Fragen ... können nur im Rahmen der Ethik beantwortet werden. Wir werden ihr unser nächstes Buch widmen« (*EN* 722/786).

II. ›Moral der Befreiung‹?

Dieses versprochene Buch, Sartres Ethik, aber ist nicht erschienen. In den Jahren nach *L'Être et le Néant* schrieb Sartre Dramen, einen dreibändigen Roman, Essays, Studien über Baudelaire und Genet. Aus all diesen Schriften, insbesondere aus Sartres unter dem Titel *Situations* gesammelten philosophischen, politischen und literarischen Aufsätzen, spürt man ein starkes soziales Engagement, das beim Verfasser von *L'Être et le Néant* wohl überraschen mag. Wenn der neue Ton davon herrührt, daß Sartre nun nach Fertigstellung seiner ›phänomenologischen Ontologie‹ die ›ethische Perspektive‹ zeigen will – worin besteht die zuvor als möglich behauptete ›Konversion‹ und *wie* ist sie möglich? In welcher Blickrichtung, in welcher neuen Einstellung wird für Sartre so etwas wie Sozialität überhaupt thematisierbar?

Sucht man auf diese Fragen eine Antwort, so stößt man zunächst auf die kleine Schrift *L'Existentialisme est un humanisme*. Sartre verteidigt sich hier gegen die Kritiken aus den verschiedensten Lagern, welche seine Ontologie und Anthropologie als inhuman angegriffen hatten. Seine Antwort soll offenbar darin bestehen, daß die seiner Ontologie schon verborgen innewohnende und aus ihr sich ergebende ›ethische Perspektive‹ ans Licht gebracht wird.

Indem Sartre seinen Existentialismus mit dem kantischen kategorischen Imperativ – ›Handle allgemein‹ – verknüpft, macht er die Freiheit des Individuums nicht nur für sich selbst, sondern für alle Menschen verant-

wortlich: »In Wahrheit muß man sich immer fragen: was würde geschehen, wenn wirklich alle Welt ebenso handeln würde?« (*EH* 28 f./13). Diese Maxime ergibt sich für Sartre aus dem Ausgangspunkt seiner Philosophie: Das *fundamentum inconcussum* ist die Subjektivität des Individuums; diese Ichheit ist aber in ihrem Sichselbstergreifen bedingt durch die Anerkennung des Anderen; so wähle und entwerfe ich nicht nur solipsistisch mich selbst, sondern in eins damit mein Verhältnis zu den Anderen, und mache mich damit auch für die Anderen verantwortlich.

Aber wenn Sartre die Wahl in dieser Weise zur Entscheidung über »die Menschheit« macht (*EH* 26 f./12 f.) – hebt er dann nicht in anderer Hinsicht seine ganze Konzeption auf? Die Freiheit des Menschen, so hatten wir gesehen, ist immer Freiheit in einer konkreten Situation. Und die Situation ist für Sartre nichts Allgemeines, Gegebenes, sondern sie wird erst im Entwurf als Situation konstituiert und ist insofern immer unverwechselbar die meine. Wie kann aber dann meine Entscheidung für alle Menschen, die doch notwendig anders als ich situiert sind, verbindlich sein? Solange diese Schwierigkeit nicht behoben ist, kann die von Sartre proklamierte Maxime nur in den Teufelskreis des Konflikts zurückführen: Im Versuch, die Verträglichkeit meines Handelns mit dem Handeln aller Welt zur Regel meines Entwurfs zu machen, werfe ich in Wirklichkeit meinen eigenen Entwurf, durch den ich meine Situation transzendiere, zum Maßstab allen Handelns, zur Totalität auf; und im Willen, die Verantwortung für die Gesamtheit auf mich zu nehmen, transzendiere ich die Transzendenz der Anderen.

Auch die zweite im erwähnten Essay aufgestellte Maxime führt in Widersprüche. Sie lautet, ebenso wie die erste Kant entlehnt: »Ich kann meine Freiheit nicht zum Ziel nehmen, wenn ich nicht zugleich die Freiheit der Anderen zum Ziel nehme« (*EH* 83/32). Wie ist diese Maxime haltbar, wenn nicht der ganze philosophische Entwurf von *L'Être et le Néant* umgestürzt wird? Hatte Sartre nicht gezeigt, daß jeder Versuch, meine Freiheit und die Freiheit des Anderen zugleich zu wahren, immer scheitern muß, daß wir uns immer nur im Zirkel zwischen Selbstentfremdung und Entfremdung des Anderen befinden? Die hier aufgestellte Maxime ist nach den Voraussetzungen von *L'Être et le Néant* nicht nur unverwirklichbar; sie ist schon als Ideal widersprüchlich. Wenn ihre Erfüllung möglich oder auch nur anzielbar sein soll, so ist damit eine Vermittlungsmöglichkeit im Konflikt zwischen Sadismus und Masochismus postuliert. Wie aber dieser in *L'Être et le Néant* als ausweglos deklarierte Zirkel durchbrochen werden kann, das wird in *L'Existentialisme est un humanisme* mit keinem Wort gesagt. Mehr noch: wenn ich wirklich »die Freiheit der Anderen zum Ziel nehme« – habe ich mich nicht

schon damit über die Anderen erhoben und sie zum Objekt meiner Pläne gemacht, so daß mir ihre Freiheit, gerade wenn ich sie in meinem Handeln fördern will, entgeht? So jedenfalls hatte Sartre in *L'Être et le Néant* argumentiert: »Selbst wenn ich nach den Vorschriften der Kantischen Moral handeln und die Freiheit des Anderen für ein unbedingtes Ziel halten wollte, würde diese Freiheit zu einer transzendierten Transzendenz werden, und zwar allein auf Grund der Tatsache, daß ich sie zu meinem Ziel mache« (*EN* 479/522).

Die hier kurz betrachtete Schrift erweist sich als Mißgriff. Wenn Sartre, wie der Titel vermuten läßt, die Anthropologie und Freiheitsphilosophie von *L'Être et le Néant* als humane, sittliche Philosophie erweisen wollte, dann ist dieses Vorhaben mißlungen; die in *L'Existentialisme est un humanisme* angezielte Ethik steht in eklatantem Widerspruch zur Ontologie von *L'Être et le Néant*. Wenn Sartre aber mit dieser neuen Schrift eine grundsätzliche Wendung weg von der vorgelegten Ontologie zur Ethik vollziehen wollte, dann bleibt völlig ungeklärt, welches das neue Verständnis des Menschen und seiner Freiheit ist, auf dem diese Ethik aufbauen soll. Sartre vermag nicht einmal zu zeigen, wie die beiden von ihm aufgestellten Maximen miteinander verträglich sind: Wie sollte ich allgemein handeln – d. h. Totalität sein – können, ohne mir die Freiheit der Anderen als Moment meiner Totalität zu unterwerfen? Der Aufsatz über den Existentialismus als Humanismus führt uns nicht einen Schritt weiter; allenfalls enthüllt Sartres Versuch gerade durch sein Mißlingen noch lastender die Aporie, in die der Sartresche Existentialismus führt.

Den Fehlschlag seines Versuchs scheint Sartre selbst gespürt zu haben. Jedenfalls berichtet uns Fr. Jeanson, der Sartre persönlich gut kennt, dieser habe nachträglich seine eigene hier besprochene Veröffentlichung als einen »Irrtum« betrachtet[25]. Hat sich damit auch Sartres Behauptung, eine »Konversion« zu einer »Moral der Befreiung« sei möglich, als Irrtum erwiesen?

III. Eine marxistische Sartre-Kritik

Bevor wir diese Frage zu beantworten suchen, müssen wir uns nochmals zu den Analysen von *L'Être et le Néant* zurückwenden. Es ist – jedenfalls ergeht es mir so mit diesem Buch – unmöglich, sich der Konsequenz dieser Analysen zu entziehen; sie sind, sobald man sich einmal auf Sartres Gedankengang einläßt, zwingend. Wenn man sich jedoch aus diesem

[25] Fr. Jeanson in seiner von Sartre selbst im Vorwort autorisierten Interpretation *Le problème moral et la pensée de Sartre*, 46.

Bann löst und die hier vorgelegte Ontologie und Anthropologie distanziert betrachtet, so findet man, daß ›nicht wahr sein darf‹, was Sartre schreibt, und daß unsere Erfahrungen, die wir im Zusammenleben der Menschen machen, Sartres These von der Notwendigkeit des Scheiterns auch glücklicherweise als einseitig und damit als unwahr erweisen. Gewiß dürfen wir uns auf Gefühle dieserart nicht leichtfertig verlassen; es könnte sein, daß wir nur in einer *›attitude de mauvaise foi‹* die Absurdität unseres Daseins ›nicht wahrhaben wollen‹ und einen glücklichen Selbstbetrug einer schmerzlichen Einsicht vorziehen. Es ist jedoch ebensowohl möglich, daß wir Recht haben, uns dem Bann dieser Philosophie des Scheiterns zu entziehen. Dann allerdings müßte sich unser Gefühl des Protestes und des Unbehagens gegenüber der Sartreschen Konzeption durch eine rationale Kritik dieser Konzeption verifizieren lassen. Diese Kritik hätte sich auf Sartres Grundansatz zu richten, da uns ja jedes einzelne Detail im Kontext des Systems als stimmig erschien; es wäre zu untersuchen, ob eine Einseitigkeit im Ansatz gerade infolge der Konsequenz des Sartreschen Denkens zu einer Verzerrung bei jedem analysierten Phänomen führt. Ist, so wäre zu fragen, Sartres starre kontradiktorische Gegenüberstellung von *›être-en-soi‹* und *›être-pour-soi‹* als Identität und Nicht-Identität, als ›das Sein‹ und ›das Nichts‹ wirklich ontologisch und phänomenologisch gerechtfertigt?[26]

Die mit dieser Frage gestellte kritische Aufgabe im Rahmen des zur Verfügung stehenden Raums in der nötigen Sorgfalt zu lösen, ist unmöglich; zu viele Voraussetzungen und Implikationen müßten untersucht werden; Sartres Auseinandersetzung mit dem Hegelschen Idealismus, mit der Husserlschen Phänomenologie, mit der Frage Descartes' nach dem cogito und dessen Suche nach Gewißheit, mit der Heideggerschen Fundamentalontologie des Daseins sowie auf der anderen Seite mit dem Positivismus und Determinismus müßten in die Analyse einbezogen werden. Wir versuchen hier, das Problem an einer anderen Stelle, in weniger abstrakter Form anzugehen, und fragen nach dem Verhältnis Freiheit – Situation. Wir folgen dabei den Überlegungen des am Denken von Karl Marx orientierten Philosophen Herbert Marcuse[27].

---

[26] Vgl. A. de Waelhens, a. a. O., 535 f.

[27] H. Marcuse, *Existentialismus. Bemerkungen zu Jean-Paul Sartres L'Etre et le Néant.* Zuerst in: *Philosophy and Phenomenological Research* (1948); der Neudruck, dem wir hier folgen, in: H. Marcuse, Kultur und Gesellschaft 2 (edition suhrkamp 135). Frankfurt 1965, 49–84 (Übers. von H. Maus).

1. Der Widerspruch zwischen Inhalt und Form der Sartreschen Philosophie

Sartres Unterscheidung zwischen ›être-en-soi‹ und ›être-pour-soi‹, besonders aber seine Gleichsetzung des menschlichen Seins mit Freiheit – das scheint auf den ersten Blick nichts anderes als eine Fortbildung der Transzendentalphilosophie des auf dem cartesischen *Cogito* aufbauenden Deutschen Idealismus. Hatte doch Sartre in *L'Être et le Néant* betont: »Der fachphilosophische Begriff von Freiheit, den wir hier allein in Betracht ziehen, bedeutet nur: Autonomie des Wählens« (*EN* 563/613).
Andererseits weiß man jedoch, daß Sartres Existentialismus sich gerade in die entschiedenste Antithese gegen den Hegelschen Idealismus stellt und daß er aus dieser Gegenstellung seine Kraft schöpft. Es geht Sartre ausdrücklich nicht um das transzendentale Subjekt, viel weniger noch um eine Philosophie des absoluten Geistes, sondern um die *konkrete* menschliche *Existenz*.
Marcuse spielt diese beiden Aspekte der Sartreschen Philosophie gegeneinander aus und fragt nach ihrer Vereinbarkeit. Darf eine philosophische Theorie, die die konkrete Existenz zum Thema macht, sich als *Ontologie* darbieten? Ist es nicht das Merkmal einer jeden Ontologie, daß sie »von den geschichtlichen Faktoren, die die empirische Konkretheit konstituieren, abstrahiert«[28]?
Diese Frage spitzt Marcuse auf das Freiheitsproblem zu: Bei Sartre erscheint die Freiheit einerseits als absolut und unbedingt – damit aber auch als unabdingbar und unzerstörbar. »Der Mensch ist selbst in den Händen des Henkers frei.« Ist das nicht, so fragt der Marxist Marcuse, die ›innere‹ Freiheit eines Luther und besonders der Hegelschen *Phänomenologie des Geistes*, eine moderne »Neuformulierung der ewigen Ideologie, der transzendentalen Stabilisierung menschlicher Freiheit angesichts ihrer gegenwärtigen Versklavung«[29]? Andererseits bindet Sartre aber die Freiheit an die Kontingenz der Situation und an die Anerkennung des Anderen. Mit diesem Schritt hat Sartres Philosophie nach Marcuse »den Bereich purer Ontologie verlassen und den der ontisch-empirischen Welt betreten«[30]. Mit diesem Schritt ist aber auch eine transzendentalphilosophische Begründung der Gleichsetzung von menschlichem Sein und Freiheit unmöglich geworden[31].
Sartre selbst wehrt sich gegen die idealistische »Unterscheidung von transzendentaler und empirischer Freiheit«[32]. Eine bloß innere Freiheit

[28] H. Marcuse, a. a. O., 52; vgl. J. L. Ferrier, *La pensée anhistorique de Sartre*. A. a. O., 4–9.
[29] H. Marcuse, a. a. O., 52 f.
[30] A. a. O., 62. [31] Ebd. [32] Ebd.

des Wollens und des Gedankens verdient den Namen der Freiheit nicht. Die Unterscheidung zwischen »Wählen und Handeln«, »Intention und Akt« lehnt Sartre ab (*EN* 564/613). Wenn der Sklave die »Autonomie des Wählens« besitzt, so auch die Autonomie, auf seine selbstgesetzten Ziele hin zu handeln, was allerdings nicht besagt, daß dieses sein freies Handeln auch erfolgreich sein muß (*EN* 563 f./613). »Wenn wir erklären, daß der Sklave in seinen Ketten ebenso frei ist wie sein Herr, wollen wir nicht von einer Freiheit reden, die undeterminiert bliebe. Der Sklave in Ketten ist frei, *sie zu zerbrechen*. . . . Das Leben des Sklaven, der sich auflehnt und dabei stirbt, [ist] ein freies Leben« (*EN* 634 f./692).

Marcuse hält diese Erklärung Sartres für unzureichend. Sartre stützt seine Behauptung einer praktisch realisierbaren Freiheit des Sklaven auf die Möglichkeit der individuellen Revolte unter Einsatz des Lebens. Für Marcuse hat »der Traktat über menschliche Freiheit . . . hier den Punkt der Selbstabdankung erreicht«[33]. Wir greifen die Hauptargumente seiner Kritik auf:

»Der Terror, der die Welt heute ist, . . . die brutale Wirklichkeit der Unfreiheit«, Gewalt und Versklavung werden von Sartre zu realen »Möglichkeiten menschlicher Freiheit« umgedeutet[34]. Dieses Vorgehen muß auf die in dieser Unfreiheit lebenden Menschen als barer Hohn wirken. Die ontologische Begrifflichkeit Sartres ist korrekt, die Argumentation konsequent – aber gerade darin zeigt sich die »Ferne dieser Philosophie von der ›Wirklichkeit des Menschen‹«, die sie doch gerade in ihrer Konkretheit erfassen wollte[35]. In diesem kritischen Argument meldet sich zunächst mit unmittelbarem Protest der gesunde Menschenverstand zu Wort; er erkennt seine leidvolle Erfahrung der Knechtschaft in Sartres ideologischer Deutung nicht wieder.

Jedoch bleibt Marcuse bei dieser Kritik, die Sartre von außen angreift, nicht stehen. Er weist auf immanente Widersprüche hin: »Trotz der Insistenz Sartres auf die *Geworfenheit* des Ego in eine vor-gegebene kontingente Situation scheint die letztere völlig von der stets transzendierenden Kraft des Ego absorbiert, das alle Hindernisse, die ihm auf seinem Wege begegnen, als seinen eigenen freien Entwurf setzt«[36]. Mit anderen Worten: die Situation ist nur noch Moment der Freiheit. Damit ist Sartres

---

[33] A. a. O., 65. [34] Ebd. [35] Ebd.

[36] A. a. O., 66. Marcuse fährt fort: »Der Mensch ist zwar in eine ›Situation‹ geworfen, die er selbst nicht geschaffen hat, und diese Situation kann derart beschaffen sein, daß sie seine Freiheit ›entfremdet‹ und ihn zu einem Ding degradiert. . . . Aber Verdinglichung so gut wie ihre Negation sind nur Hindernisse, daran die Freiheit des Menschen gedeiht und wächst: sie werden Teil des existentiellen Entwurfs des *Cogito*, und der ganze Prozeß dient wieder einmal dazu, die ewige Freiheit des ›Für-sich‹ zu illustrieren, das in einer noch so entfremdeten Situation einzig sich selbst findet« (a. a. O., 66 f.).

Versuch, Absolutheit und Endlichkeit der menschlichen Freiheit, Transzendenz und Faktizität zusammenzudenken, wieder zurückgefallen in einen Idealismus. Der Schritt in die Konkretion wird nicht vollzogen, wenn die Faktizität nur das ist, was die Transzendenz distanzierend negiert, wenn die Situation bar allen Eigengewichts bleibt, so daß sie nur die Art und Weise der in ihr möglichen Freiheit, nicht aber deren Grad bestimmen kann, wenn, konkret gesprochen, der Sklave nicht minder frei ist als der Herr.

Was denn bleiben, so argumentiert Marcuse weiter, dem Sklaven für praktische Freiheitsmöglichkeiten? Sartre hat es selbst gesagt: entweder sich abzufinden mit der Versklavung – oder die Revolte mit allen Kräften zu versuchen, weil man auch den Tod (zu dem die Revolte aller Wahrscheinlichkeit nach führen wird) der Knechtschaft vorzieht. Diese ›Wahl‹, so entgegnet Marcuse, ist eine solche, in der die Freiheit zwischen zwei Weisen ihrer Selbstaufgabe wählt. Sowohl die verzweifelte Revolte ohne Erfolgsaussicht, also der Tod, als auch die Anerkennung der Knechtschaft – beide Möglichkeiten zerstören die Freiheit. »Die freie Wahl zwischen Tod und Versklavung ist weder Freiheit noch Wahl, weil beide Alternativen die ›Wirklichkeit des Menschen‹ zerstören, die als Freiheit behauptet wird«[37].

Die Freiheit, wenn sie nicht als abstrakte, transzendentale, sondern als konkrete, menschliche Freiheit angesetzt wird, ist keineswegs unbedingt und damit unzerstörbar, sie ist nicht unempfindlich gegen Versklavung und Entfremdung. Eine Philosophie, die die Freiheit *praktisch* als Freiheit der Realisierung eines Entwurfs verstehen will, eine solche Philosophie darf das Faktum nicht bemänteln, daß dem Sklaven die Möglichkeiten der Praxis verschlossen sind.

Sartres Ontologie, das ist das Fazit dieser an Marx orientierten Sartre-Kritik, erreicht den konkreten Menschen nicht. Da die Situation bei Sartre schließlich auf die Funktion von Anlässen reduziert ist, kann der Begriff der Situation die Kluft zwischen Ontologie und Existenz nicht überbrücken. Über die konkrete Existenz, das ist Marcuses zentraler Vorwurf, wird nicht konkret, sondern abstrakt gesprochen; charakteristisches Symptom dafür ist, daß die Entfremdung als allgemein-ontologisches Strukturmoment, nicht aber als gegenwärtiger, geschichtlicher Zustand gefaßt wird.

2. *Sartres Ontologie – und Marx' kritische Theorie*

Man spürt in Marcuses Kritik deutlich den Gegenentwurf, den der Marxist gegen die Sartresche Ontologie setzt; man spürt aber auch ebenso

[37] A. a. O., 66.

deutlich das positive Interesse, das dieser Marxismus den Zielsetzungen der existentialistischen Philosophie der Freiheit und der Praxis entgegenbringt.

Übereinstimmung besteht im Ziel, daß die Philosophie des Menschen die alte Wesensphilosophie überwinden muß. Für Marx wie für Sartre ist – mit verschiedenen Akzentsetzungen – der Mensch der Produzent seiner selbst und seiner Welt; er ist, was er ist, durch seine Arbeit und seine Praxis. Die kritische Theorie von Marx sucht die traditionelle Wesensphilosophie als ›Gewesenheitsphilosophie‹ zu entlarven; diese ordne den Menschen in eine Seinsordnung ein, die als ewig und unabänderlich hingestellt werde – in Wirklichkeit aber sei diese Ordnung mit den aus ihr abgeleiteten Rechts- und Moralgesetzen nur eine Fixierung vergangener Produktionsverhältnisse (dieses Wort im weitesten und prinzipiellsten Sinne genommen, sofern nämlich der Mensch als Produzent seiner selbst verstanden wird). Die Wesensphilosophie ist, unter diesem Blickwinkel betrachtet, die Ideologie des Konservativismus. Der Ansatz Sartres, der den Menschen als Entwurf und also von der Zukunft her versteht, weist grundsätzlich in dieselbe Richtung wie Marx' kritische Theorie. Für Sartre ›gibt es‹ keine ewig seienden Werte als allezeit gültiges, wenn auch nie erreichbares Maß der Vollkommenheit des Menschseins. Die Werte werden nicht vorgefunden, sondern erfunden; der Mensch stiftet den Sinn seiner Welt, indem er, in die Zukunft vorgreifend, die Welt, wie sie sein soll, entwirft.

Die neue Philosophie des Menschen aber darf dann nicht wieder die Gestalt der Ontologie erhalten. Sartres Existentialismus, so führt Marcuse aus, gleite, indem er Ontologie sein wolle, doch wieder in eine Wesensphilosophie zurück, in der die konkrete Existenz als Verwirklichung des *›être-pour-soi‹* gefaßt und also unter allgemeine Strukturen subsumiert werde. Wenn der Mensch primär und prinzipiell in seiner Praxis verstanden werden muß, dann hat die Theorie die Aufgabe, die Möglichkeitsbedingungen der Praxis zu untersuchen, wobei auch diese Theorie selbst als Moment der Praxis zu verstehen ist. Sie wird nach Marx' Vorbild Produktionskräfte und Produktionsverhältnisse analysierende Philosophie der Geschichte sein müssen, und zwar eine Philosophie, die ihre eigene geschichtliche Bedingtheit und Position mitreflektiert, nicht etwa eine Betrachtung der Geschichte gleichsam von außen. Nur so wird sie gegen die Versuchung gesichert sein, der der Existentialismus Sartres nach Marcuses Meinung erliegt: »spezifische geschichtliche Bedingungen der menschlichen Existenz in ontologische und metaphysische Kennmale« zu »hypostasieren«[38].

[38] A. a. O., 52.

Diese Hypostasierung zeigt sich nach Marcuse am deutlichsten in Sartres Theorie des Verhältnisses meiner Freiheit zur Freiheit des Anderen. Sartre behauptet, die Hegelsche Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft abwandelnd, die Zirkelstruktur dieses Verhältnisses; er entscheidet für alle Zeit, daß es aus dem Kreis von Sadismus und Masochismus kein Ausbrechen geben könne. Eine solche Behauptung des unausweichlichen Scheitern-Müssens kann nur in einem ontologischen, niemals aber in einem geschichtlichen Denken aufgestellt werden. Sartres Theorie des Scheiterns und des Zirkels ist ein Kurzschluß, in dem der Ansatz einer Philosophie der Praxis aufgegeben ist: »Der Zirkel ... verbindet Sein und Nichts, Freiheit und Scheitern, selbstverantwortliche Wahl und kontingente Bestimmung. Die *coincidentia oppositorum* ist vollzogen, nicht durch einen dialektischen Prozeß, sondern durch einfache Fixierung der Gegensätze als ontologische Kennmale. Als solche sind sie überzeitlich simultan und strukturell identisch«[39].

Wenn es gelänge, so gibt Marcuse zu verstehen, den Sartreschen Gedanken von den ihm zuwiderlaufenden ontologischen Stabilisierungen und Hypostasierungen zu reinigen, so müßte der so berichtigte Sartresche Ansatz zu einer dialektischen Philosophie führen[40]. Sartre bringt die Spannung zwischen dem konkreten, möglicherweise unfreien Zustand des Menschen einerseits und seinem grundsätzlichen Frei-sein-Können und Frei-sein-Sollen andererseits zum Verschwinden, indem er den Satz ›Der Mensch ist frei‹ äquivok sowohl im Sinne einer Konstatierung der faktischen Lage als auch im Sinne einer Wesensdefinition oder auch eines Ideals gebraucht[41]. Diese Spannung kann aber in Wahrheit nur durch die befreiende revolutionäre Praxis dialektisch aufgehoben werden. Ferner wäre auch das Verhältnis zwischen Bewußtsein und Dingwelt als dialektisches zu denken. Vor allem aber wäre mit dialektischer Methode ein Ausweg aus dem Zirkel von Objektivierung des Anderen und Objektivierung meiner selbst aufzuweisen, die Wahrheit und die praktische Realisierbarkeit der auch von Sartre anerkannten Maxime zu zeigen, daß ich meine Freiheit nicht gegen die, sondern nur in eins mit der Freiheit der Anderen zum Ziel nehmen könne. »Die Begriffe, die wirklich die konkrete Existenz erreichen, müssen ... aus einer Theorie der Gesellschaft hervorgehen«[42].

[39] A. a. O., 58.

[40] Vgl. a. a. O., 68. Auch Ferrier findet Sartres Methode »ungenügend dialektisch« (a. a. O., 4 f.; vgl. 16), bezweifelt allerdings entschieden, daß diesem Mangel abzuhelfen sei (a. a. O., 17; vgl. 4 f.). Vgl. auch A. de Waelhens, a. a. O., 535 ff.; W. Biemel, *Das Wesen der Dialektik bei Hegel und Sartre*. A. a. O., 291; 298 f.

[41] H. Marcuse, a. a. O., 68.

[42] A. a. O., 82.

Als Herbert Marcuse seinen zuerst 1948 erschienenen Aufsatz über den Existentialismus 1965 für einen Neudruck freigab, versah er ihn mit einem überraschenden Nachwort: »In einer Anmerkung zu *L'Être et le Néant* hieß es, daß eine Moral der Befreiung und Rettung möglich sei, daß sie aber eine ›radikale Konversion‹ fordere. Sartres Schriften und Stellungnahmen in den letzten zwei Jahrzehnten sind eine solche Konversion. Reine Ontologie und Phänomenologie rezedieren vor dem Einbruch der wirklichen Geschichte in Sartres Begriffe, der Auseinandersetzung mit dem Marxismus, der Aufnahme der Dialektik. ... Sartre [hat] das Versprechen einer ›Moral der Befreiung‹ eingelöst«[43].
Der Nachzeichnung des Weges Sartres in diesen »letzten zwei Jahrzehnten« und der Prüfung der lapidar aufgestellten These Marcuses sollen die folgenden Überlegungen gelten.

IV. Entfremdung und Revolution
Die Konkretisierung der Sartreschen Philosophie der Freiheit

Tatsächlich ist der »Einbruch der wirklichen Geschichte in Sartres Begriffe« nicht zu übersehen[44]. Er hat wohl seinen Grund in einer neuen Erfahrung, die Sartre in den Jahren des Krieges und des Widerstands gegen den Faschismus machte und die er in dem Essay *Qu'est-ce que la littérature* als einen Einbruch der Geschichte in das eigene Leben schildert.

1. Das Eigengewicht der konkreten Situation

Sartre hat erlebt, wie sich eine historische Situation als übermächtig erwies, wie sie täglich mehr die Freiheit erstickte. Er hat die Unterdrückung als Faktum kennengelernt, und es scheint, daß sich vor diesem Faktum alle Theorien über die Unabdingbarkeit der Freiheit in Nichts auflösen.

---

[43] A. a. O., 84.

[44] Vgl. auch Ferrier, der aber bezweifelt, daß Sartre seine Zuwendung zur Geschichte wirklich in sein philosophisches Denken habe integrieren können (a. a. O., 5). Ferriers Konklusion lautet – ich übersetze frei –: Sartres »eigentlich philosophisches Denken ist nicht imstande, seinem Engagement Rechnung zu tragen. Dieses entspringt einer anderen Denkmethode, die Sartre in seinen literarischen wie in seinen politischen Schriften vorlegt. Diese bedeuten zwar in einem bestimmten Sinne einen Schritt über ›*L'Etre et le Néant*‹ hinaus, aber sie zeigen auch, eben durch ihre differente Denkstruktur, einen Bruch und stellen ganz entschieden in Frage, ob ein philosophischer Überschritt, der nicht schlicht und einfach Sartres philosophische Fundamente verwirft, überhaupt möglich ist« (a. a. O., 17).

Die Situation, das ist Sartres Erfahrung aus dieser Zeit, ist unendlich komplexer und unendlich zwanghafter, als sie in den Jahren zuvor erschienen war: »Wie ... sollten wir sie in ihrer Gesamtheit übersehen, ... da wir *mittendrin* (dedans; wiederaufgenommen mit dem Wort: *situés*) waren?« (*L* 252/132).

Diese neue Erfahrung stellt Sartre vor neue Probleme. Die »Fragen, die unsere Zeit uns stellt und die *unsere* Fragen bleiben werden«, lauten für Sartre: »Wie kann man in, durch und für die Geschichte Mensch sein? Ist zwischen unserem einzigen, unabdingbaren Gewissen und unserer Relativität ... eine Synthese möglich? In welcher Beziehung steht die Moral zur Politik? Wie können wir, abgesehen von unseren tiefen Absichten, die objektiven Folgen unserer Handlungen auf uns nehmen?« (*L* 251/131). Hinter all diesen Fragen steckt das für Sartres Freiheitsbegriff fundamentale Problem: Wenn Freiheit als Bedingung ihrer Möglichkeit den »nichtenden Schritt nach rückwärts«, die »Loslösung von der Situation« verlangt, wie soll solche Loslösung möglich sein, wenn nicht ich mich agierend in eine Situation eingebunden habe, sondern gewissermaßen die Situation selbst mich gefesselt hält und aller meiner Befreiungsversuche spottet?

Es ist bewundernswert, mit welcher Ehrlichkeit Sartre sich diesen Problemen, die seine Grundposition ins Wanken bringen, stellt; entschiedener als je weist er die Flucht in eine bloße Freiheit des Innenlebens zurück[45]. Freiheit, wenn sie ist, ist Praxis – an dieser Einsicht hält Sartre fest. Aber diese Einsicht wird nun in ihrem hypothetischen Charakter erkannt. »Wir wußten sehr wohl, daß eine Zeit kommen würde, in der die Historiker diese Dauer, die wir fieberhaft, von Minute zu Minute erlebten, ganz durchschauen, unsere Vergangenheit mit dem, was unsere Zukunft gewesen wäre, aufhellen ... könnten; die Unumkehrbarkeit unserer Zeit gehörte nur uns ...; wir mußten unseren Beruf, Mensch zu sein, angesichts des Unbegreiflichen und Unerträglichen ausüben, mußten ... in der Ungewißheit etwas unternehmen ...; man könnte unsere Epoche deuten, könnte es aber nicht verhindern, daß sie für uns undeutbar war« (*L* 253 f./132 f.). Es gibt also Situationen, die im Moment ihrer Gegenwart nicht ohne weiteres transzendierbar sind; wenn überhaupt menschliche Aktion in ihnen noch möglich ist, dann nur unter dem Zeichen der Ungewißheit; sowohl die Distanzierung als auch der Entwurf haben hier nicht den Charakter der vollen Freiheit, sondern sind Versuche »aufs ungewisse« (ebd.). »Den Beruf, Mensch zu sein, auszuüben«, wird zur Aufgabe; die Freiheit wird zu etwas, das zu tun ist, und zwar zu tun »angesichts des Unbegreiflichen«.

---

[45] Vgl. *MR* passim, bes. 196 f./280.

Hier ist Sartre etwas aufgegangen, das immer und überall (nicht etwa nur in Ausnahmesituationen) gilt: Die Situation hat ein Eigengewicht; sie vermag es wirklich, den in ihr lebenden Menschen zu bedingen. Die jeweilige Situation »im Hinblick auf eine mögliche Veränderung« (*L* 311/171) zu enthüllen, wird nun eine eigene Aufgabe des Sartreschen Denkens, der es sich in einer großen Zahl von sehr differenzierten Arbeiten zu aktuell-politischen Themen und zur Stellung der Literatur in einer bestimmten Umwelt unterziehen wird[46].

Wir sehen, wie das Problem des Verhältnisses von Sein und Tun im Sartreschen Denken eine neue Dimension der Konkretheit gewinnt, die die früheren abstrakten Ausführungen über das Verhältnis von *›être-en-soi‹* und *›être-pour-soi‹* weit hinter sich läßt. Die konkrete, differenzierte Erfassung der Situation und der in ihr verwirklichbaren Möglichkeiten menschlicher Praxis wird nun zu einer wesentlichen Aufgabe des Philosophen. Mit dieser neuen Aufgabe entdeckt Sartre einen neuen Lehrmeister. Hatte er sich in den früheren Schriften vor allem an der Phänomenologie Edmund Husserls orientiert – wenn auch durchaus nicht unkritisch –, so gewinnt nun das Denken von Karl Marx zunehmende Bedeutung[47]. Vorbildlich erscheinen Sartre besonders die genauen und vielschichtigen konkreten historischen Analysen, wie sie Marx beispielsweise mit dem Aufsatz *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte* vorgelegt hat[48].

[46] Die Schwierigkeit dieser Aufgabe sieht Sartre sogleich sehr konkret: Vor dem Kriege konnte es noch so aussehen, als könne man »die Begebenheiten eines individuellen Lebens im Rahmen einer stabilisierten Gesellschaft« beschreiben und erfassen. »Seit 1940 aber lebten wir mitten in einem Wirbelsturm; wenn wir uns da orientieren wollten, befanden wir uns plötzlich mitten in der Auseinandersetzung mit einem verwickelteren Problem höherer Ordnung, genau wie die Gleichung zweiten Grades verwickelter ist als die Gleichung ersten Grades. Es handelte sich darum, die Beziehungen verschiedener Teilsysteme zu dem totalen System zu beschreiben, das sie umfaßt, denn jene sind wie dieses in Bewegung und die Bewegungen bedingen sich wechselseitig« (*L* 252/131).
Entsprechend differenziert sind die Situationsanalysen, die Sartre nun unternimmt. Es ist ein Mangel, der schwer wiegt, daß wir diese Analysen hier, auf dem beschränkten Raum dieses Beitrags, nur sehr knapp und nur in Andeutungen wiedergeben können. Um so nachdrücklicher sei auf die von J.-P. Sartre und M. Merleau-Ponty herausgegebene Zeitschrift *Les temps modernes* sowie auf die Sammlung der Sartreschen Essays unter dem sprechenden Titel *Situations* verwiesen. – Die Zielsetzung der Situationsanalysen ist die Erfassung der Möglichkeiten und der Erfordernisse der Praxis. So besteht z. B. die Methode, durch die Sartre sich über die Aufgabe des Schriftstellers und der Literatur in seiner Zeit Rechenschaft gibt, in einer detaillierten Beschreibung der Situation des Autors und seiner möglichen Leser im Frankreich des Jahres 1947.

[47] Daß auch die Annäherung Sartres an den Marxismus keineswegs unkritisch geschieht, wird noch zu zeigen sein.

[48] Vgl. *ME* 38/39.

2. *Der Begriff der Entfremdung*

Unter dem Einfluß von Marx und unter dem Gewicht der Erfahrung der eigenen Situiertheit in ihrer bedrängenden Konkretheit ändert sich für Sartre die Bedeutung des Begriffs der Entfremdung. Diese wird nun nicht mehr abstrakt als negierbare Außenseite jeder Situation verstanden, sondern, wie bei Marx, als die spezifische Gefahr unserer geschichtlichen Epoche, als unsere Bedrohung unseres Menschseins. Die folgenden Sätze über die für unsere Zeit charakteristische Entfremdung der Arbeit zeigen Sartres Annäherung an Marx deutlich: »Das Paradox unserer Zeit besteht ... darin, daß die konstruktive Freiheit nie so nahe daran gewesen ist, ihrer selbst bewußt zu werden, und daß sie vielleicht auch nie so sehr entfremdet war. Nie hat die Arbeit ihre Produktivität machtvoller manifestiert, und nie waren ihre Produkte und deren Bedeutung den Arbeitern so gänzlich entschwunden; nie hat der *homo faber* besser gewußt, daß er Geschichte *macht*, und nie hat er sich vor der Geschichte so ohnmächtig gefühlt« (*L* 261 f./138). Das hier beschriebene Paradox kennzeichnet eine bestimmte historische Lage, und das heißt: es ist, wenn auch nur unter Mühen und Schwierigkeiten in »einer langwierigen historischen Evolution« (*L* 297/162) auflösbar. Sartre stellt sich und uns vor Augen, worauf alles Handeln abzielen muß: Man muß »gegen die Entfremdung der Arbeit streiten«[49] und den Menschen »in seinem Bemühen unterstützen, seine gegenwärtige Entfremdung in eine bessere Situation überzuführen«, man muß, gerade in der Entfremdungssituation, die Arbeit als *»schöpferische Aktion«* aufrufen und wecken (*L* 262/138).

Wenn Sartre der geschichtlichen Welt nun ungleich größere Aufmerksamkeit als zuvor widmet, dann muß sich in gleichem Maße auch sein Verständnis der menschlichen Praxis konkretisieren und wandeln. Die Weltflucht in eine ›innere Freiheit‹ lehnt Sartre, wie wir gesehen haben, ab. Ebenso entschieden wehrt er sich gegen die Haltung der Resignation, die ihre Untätigkeit oder auch ihre Kollaboration mit den Unterdrückern durch den Hinweis auf die eigene Machtlosigkeit entschuldigt. Wer die Macht der Tatsachen erkannt hat, ist versucht, sich ihr zu beugen. Um so entschiedener muß der Kampf gegen diese Versuchung sein. Dieser Kampf wird von nun an zu Sartres Programm. Wenn er die Situation, in der er lebt, analysiert, so immer »im Hinblick auf eine mögliche Veränderung«. Wieder hören wir Marx, wenn Sartre schreibt, seine Werke sollten »nicht dazu führen, die Welt ›zu sehen‹, sondern sie zu verändern« (*L* 263/139), und wenn er mahnt: »Betrachten wir ... [die] Situation

[49] Die deutsche Übersetzung lautet hier sinnwidrig: »die Entfremdung der Arbeit bestreiten«.

nie als eine gegebene Tatsache, sondern als ein Problem« (*L* 312/172). Gerade wenn die Macht des Faktischen erkannt ist, kommt alles darauf an, die Menschen »an ihre [eigene] Macht [zu] erinnern« (ebd.)[50], sie über ihre Freiheit aufzuklären, ihnen die Möglichkeit, gegen ihre Entfremdung zu kämpfen, vor Augen zu stellen. Dieser Appell an die menschliche Freiheit hat um so größere Kraft, je ehrlicher und realistischer die Schwierigkeit der gestellten Befreiungsaufgabe zugegeben wird: »In gewissem Sinne ist jede Situation eine Mausefalle, überall Mauern: ich habe mich schlecht ausgedrückt, es gibt keine Auswege zu *wählen*. Ein Ausweg wird erfunden. Und wer seinen eigenen Ausweg erfindet, der erfindet sich selbst. Der Mensch ist tagtäglich zu erfinden« (*L* 313/173).

Diese Forderung richtet sich an jeden einzelnen. Sie ist aber nicht als eine Aufforderung zur individuellen Revolte, noch weniger zur Emanzipation zu verstehen. Der Kampf gegen die Entfremdung kann nicht vom auf sich allein gestellten Individuum auf eigene Faust geführt werden, er ist – und damit kommt ein ganz neuer Aspekt in Sartres Philosophie – nur solidarisch zu führen, er ist die gemeinsame Aufgabe aller Unterdrückten, die sie nur gemeinschaftlich lösen können.

Eine solche Konzeption wäre aus *L'Être et le Néant* kaum ableitbar. Wenn man die diese Schrift beschließenden ›*Perspectives morales*‹ als Ausgangspunkt eines neuen, über die Ontologie hinaus in die Ethik führenden Denkschrittes akzeptierte, so könnte man von ihnen aus vielleicht zu einer die individuelle Freiheit anzielenden Ethik der Revolte gelangen, keinesfalls aber zu einer Philosophie der Revolution, wie Sartre sie nun proklamiert.

---

[50] Die Stelle, in der Sartre das Fazit seines Versuchs, die Aufgabe des Schriftstellers in seiner Zeit zu bestimmen, zieht, lautet im ganzen: »Wir schreiben nur für ein paar Menschen in unserem Lande und für eine Handvoll Menschen in Europa; wir müssen sie aber dort aufsuchen, wo sie sind, verloren in ihrer Zeit wie Stecknadeln in einem Heuschober, wir müssen sie an ihre Macht erinnern. Packen wir sie in ihrem Beruf, in ihrer Familie, in ihrer Klasse, in ihrem Land und ermessen wir gemeinsam mit ihnen ihr Unterdrücktsein – aber nicht, um sie noch tiefer darin versinken zu lassen: zeigen wir ihnen, daß in der mechanischsten Bewegung des Arbeiters bereits die ganze Verneinung ihrer Unterdrückung liegt; betrachten wir ihre Situation nie als eine gegebene Tatsache, sondern als ein Problem; weisen wir nach, daß diese Situation ihre Form und ihre Grenzen von einem Horizont unabsehbarer Möglichkeiten erhält, kurzum: daß ihre Situation ein anderes Gesicht nur insofern erhält, wie sie entschlossen sind, sie zu überwinden; bringen wir ihnen bei, daß sie zugleich Opfer sind und Verantwortliche für alles, Unterdrückte allesamt, Unterdrücker und Komplicen ihrer eigenen Unterdrücker, und daß man nie zwischen dem, was ein Mensch auf sich nimmt, was er billigt und was er will, unterscheiden kann: zeigen wir, daß die Welt, in der sie leben, sich immer nur im Hinblick auf die Zukunft erklärt, die sie sich selbst entwerfen« (*L* 312/172).

3. *Philosophie der Revolution*

Wie eng Sartre sich hier an Marx anschließt, zeigt schon der ein halbes Jahr vor der Schrift über die gegenwärtige Aufgabe der Literatur erschienene Aufsatz *Matérialisme et révolution.* Hier begründet Sartre, warum in der gegenwärtigen Situation der Entfremdung eine Philosophie der Befreiung nur Philosophie der Revolution sein kann.

Solange eine Unterdrückung nur zufällig ist und nur einzelne Individuen betrifft, kann die befreiende Abhilfe durch Meuterei oder Emanzipation gesucht werden. Die für unsere historische Epoche typische Unterdrückung ist nach Sartre aber von grundsätzlich anderer Art. Sie trifft nicht einzelne, sondern eine Klasse, und die Unterdrückung dieser Klasse ist für die herrschende Ordnung notwendig. Denn die Unterdrückten sind die, »die für die herrschende Klasse *arbeiten*« (*MR* 178/270). Der Arbeiter ist unentbehrlich für die Erhaltung der bestehenden Gesellschaft, und zwar gerade als unterdrückter Arbeiter. Deshalb ist es sinnlos für ihn, für einzelne Verbesserungen seiner Lage zu kämpfen; denn in dieser Zielsetzung wäre die bestehende Ordnung prinzipiell anerkannt. Sein Ziel muß vielmehr »die *Überwindung* der Situation« sein (*MR* 179/270), d. h. der Umsturz der ganzen bestehenden Ordnung, in der die Entfremdung der Arbeit Voraussetzung und Garantie des Bestehens ist. Dieser Weg der Befreiung ist nur zusammen mit der ganzen unterdrückten Klasse und nur für sie im ganzen beschreitbar: die *Solidarität* unterscheidet die Revolution von der Revolte.

Wie es scheint, folgt Sartre hier den Marxschen Theorien so eng, daß man sich fragen muß, ob er wirklich noch die eigene Situation trifft. Nimmt Sartre nicht die Situation des Arbeiters im 19. Jahrhundert zum Ausgangspunkt, so wie sie für Marx den Anstoß zu seiner Theorie vom Klassenkampf gebildet hat? Stehen sich heute Unterdrücker und Unterdrückte noch so antagonistisch gegenüber, wie Sartre hier behauptet? Können wir uns in Sartres Beschreibung noch wiedererkennen? Und wenn nicht – können wir uns Sartres Philosophie des Revolutionärs dann zu eigen machen?

Wenn eine Philosophie der Praxis nicht formal bleiben, wenn sie konkret und situationsbezogen sein will, dann ist es für sie unerläßlich, sich ständig neu zu orientieren. Sartre weiß das selbst sehr genau, und er unterzieht sich der Aufgabe der Situationsanalyse immer wieder neu. Schon in *Qu'est-ce que la littérature* weist er die Vorstellung, daß der Schriftsteller nur »dem Unterdrücker ... sein Spiegelbild vorhalten, ... mit dem Unterdrückten und für ihn der Unterdrückung bewußt werden und zur Bildung einer konstruktiven und revolutionären Ideologie beitragen« solle, als zu einfach zurück: »Unseligerweise sind das anachro-

nistische Erwartungen: was zur Zeit von Proudhon und Marx möglich war, das ist heute nicht mehr möglich« (*L* 266/141).

Dennoch hält Sartre an seiner Forderung der Revolution fest, und ebenso bleibt auch der Gedanke, daß die Freiheit nur in Solidarität anzielbar ist, thematisch. Worin liegt der Rechtsgrund dieser Forderung, wenn Sartre die situationsethische Begründung, die wir soeben referiert haben, wieder relativiert und gewissermaßen zurücknimmt? Wir müssen darauf aufmerken, daß Sartre schon in *Matérialisme et révolution* eine tiefere Begründung seiner ›Philosophie der Revolution‹ gibt. Sie liegt im Endziel der Revolution. Der Revolutionär will Freiheit, und zwar Freiheit der Praxis. Er will aber, wenn er wirklich revolutionär denkt und handelt, diese Freiheit der Praxis nicht nur für sich und auch nicht nur für die Gruppe, für deren Befreiung er konkret kämpft, sondern *für alle*. Das Ziel ist nicht Emanzipation, nicht Teilhabe an den Vorrechten der Herrschenden, sondern die Abschaffung der Privilegien, die Aufhebung der Unterdrückung und Entfremdung überhaupt[51].

Deshalb ist für Sartre die ›Philosophie der Revolution‹, obwohl sie aus einer bestimmten Situation bestimmter Menschen erwächst und ihre bestimmte geschichtliche Stunde hat, letztlich doch *die* Philosophie *des Menschen* überhaupt[52]. Sie ist allgemeingültig, weil der Revolutionär für die konkret zu verwirklichende »Einheit *aller Menschen*« kämpft (*MR* 222/294). Das Endziel, ›*le projet fondamental*‹ dieser Philosophie der Praxis ist die gegenseitige Anerkennung aller Freiheiten[53].

---

[51] Sartre weist dem Revolutionär, der nur für Abschaffung der Privilegien kämpft, ohne dabei positiv die Freiheit aller anzuzielen, Inkonsequenz nach. Der Gedankengang ist folgender: Die Situation, in der der Revolutionär sich findet, ist bestimmt durch die Ideologie der herrschenden Klasse. Die Herrschenden nehmen für sich das *Recht* zu leben und zu herrschen in Anspruch, und sie deuten dieses Recht als Ausdruck einer ewigen Ordnung. Der unterdrückte Arbeiter rückt für sie auf die Seite der Natur, die nur faktisch ist. Die materialistische Antithese auf diese Ideologie entlarvt das bestehende Recht als Summe von gesetzten Privilegien. Sie zerstört damit den Begriff des Rechts überhaupt. In Verherrlichung der Kontingenz und der bloßen Tatsache zieht sie alle Menschen auf die Stufe der bloßen Natur herab. Jedoch bei dieser Antithese kann der Revolutionär ehrlicherweise nicht stehenbleiben. Denn sein eigenes Bemühen zielt darauf, eine neue Ordnung mit neuen Werten zu errichten, und zur Rechtfertigung dieser Zielsetzung gibt der bloß destruktive materialistische Mythos keine Handhabe. An seine Stelle hat die Philosophie der Freiheit zu treten. Die Freiheit aller – das ist das konstruktive Ziel, das die vom Revolutionär erstrebte neue gesellschaftliche Ordnung bestimmen muß. »Die revolutionäre Philosophie muß eine Philosophie der Transzendenz sein« (*MR* 196/280; vgl. die vorhergehenden Seiten 189–196/276–280).

[52] Vgl. die Zusammenfassung, in der Sartre seine nunmehr neugefaßte Philosophie der Freiheit verkündet: *MR* 216–225; bes. 217; 222 f. / 290–295; bes. 291; 293 f. [53] Vgl. *MR* 224/294 u. ö.

4. Die ›Cité des Fins‹

Wir hatten festgestellt, daß die Maxime, meine Freiheit sei nur zugleich mit der Freiheit aller Menschen zu verwirklichen, in Sartres früherer Konzeption ihren Ort nicht finden könne und daß sie in *L'Existentialisme est un humanisme* allzu unvermittelt und unmotiviert auftaucht, um als ausgewiesen gelten zu können. In den kurz nach dieser Schrift entstandenen Aufsätzen *Matérialisme et révolution* und *Qu'est-ce que la littérature* findet diese Maxime ihren Kontext. Sartre beruft sich auf Kant: es gilt, »unter allen Umständen den Menschen als einen Endzweck und nicht als ein Mittel« zu behandeln (*L* 293/159)[54]. Aber Sartre nimmt diese Maxime gleichsam in Marxscher Modulation auf[55]; nicht zufrieden mit Kants ›gutem Willen‹, der Sache des einzelnen ist, fragt Sartre nach der Möglichkeit der sozialen Verwirklichung des kantischen ›Reichs der Zwecke‹[56]. Wenn »meine Freiheit unlösbar mit der aller anderen Menschen verbunden ist« (*L* 112/41) und ohne oder gegen sie nicht verwirklicht werden kann, dann muß die *›Cité des Fins‹* als Stätte wirklicher Freiheit tatsächlich errichtet werden. Aus Kants idealer Übereinstimmung der guten Willen muß »eine konkrete Gemeinschaft« (*L* 293/159) werden. Dazu ist vor allem nötig, »daß alle diese Bekundungen eines abstrakten guten Willens nicht vereinzelt bleiben, nicht ins Leere rufen, wo sie keinen in seiner menschlichen Situation berühren, sondern ganz allgemein anläßlich wirklicher Begebenheiten reale Beziehungen untereinander schaffen oder, anders ausgedrückt: daß diese Beziehungen eines zeitlosen Willens *geschichtlich werden*« (*L* 293/159 f.).
Wird aber in solchen Formulierungen nicht das Kantsche Ideal zur Utopie?

---

[54] Vgl. *L* 296 f./162.

[55] Vgl. Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie:* »Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst. Der evidente Beweis für den Radikalismus der deutschen Theorie, also für ihre praktische Energie, ist ihr Ausgang von der entschiedenen *positiven* Aufhebung der Religion. Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei, also mit dem *kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen,* in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.« Die am leichtesten greifbaren Ausgaben dieser Schrift sind zur Zeit wohl die von I. Fetscher herausgegebene *Studienausgabe* ausgewählter Werke von K. Marx und Fr. Engels (Fischer-Bücherei Nr. 764–767. Frankfurt 1966; die zitierte Passage in Bd. I, 24), die von S. Landshut herausgegebenen *Frühschriften* von K. Marx (Kröners Taschenausgabe Bd. 209. Stuttgart 1953; die zitierte Passage 216) sowie die von H.-J. Lieber herausgegebenen *Werke – Schriften – Briefe* von K. Marx (Darmstadt 1962 ff.; die zitierte Passage in Bd. I, 497).

[56] Schon in Sartres Übersetzung ist spürbar, wie er das kantische Ideal konkretisiert: aus dem ›Reich der Zwecke‹ wird die ›Cité des Fins‹.

Wie soll die ›*Cité des Fins*‹ errichtet werden? Welche Schritte haben wir direkt und unmittelbar zu tun, um das Ideal der solidarischen Freiheit und der Aufhebung der Entfremdung zu verwirklichen? Marx hat dem utopischen Sozialismus vorgeworfen, daß er nur eine Situation als unfrei und ungerecht entlarve und dann zum Entwurf einer idealen Ordnung, die den Himmel auf Erden vorstelle, überspringe, ohne den Weg zur Verwirklichung dieser besseren Welt zu zeigen. Fällt Sartre letztlich doch in diese Tradition zurück?

Sartre würde auf diese Fragen erwidern, daß man den Weg zur Verwirklichung des Sozialismus und der Freiheit nicht zeigen kann. Man muß ihn erfinden, und zwar Schritt für Schritt, und man kann ihn nur erfinden, indem man sich auf den Weg macht. Wer hier eine sichere, vorgezeichnete Straße verlangt, wer eine Garantie haben will, daß er auch nicht abirren wird, der hat das Wesen der Praxis verkannt. Mit aller Entschiedenheit wendet Sartre sich gegen die deterministische Geschichtsinterpretation, die er im zeitgenössischen dogmatisch gewordenen Marxismus antrifft. Die Geschichte ist kein Prozeß, der, von irgendeiner geheimen inneren oder äußeren Kraft gelenkt, in voraussehbaren Bahnen abliefe; die Geschichte muß *gemacht* werden. »Mir scheint«, so schreibt Sartre gegen den materialistischen Mythos von einer Geschichtswissenschaft, die zukünftige Entwicklungen voraussagen könnte, »das Hauptmerkmal der Wirklichkeit besteht darin, daß man bei ihr niemals ganz sichergeht und daß die Folgen unseres Tuns lediglich wahrscheinlich sind« (*MR* 214/289). Sartre nimmt dem Revolutionär das Gefühl der Zuversicht und Gewißheit, die vom Gang der Geschichte getragene zukünftige Kraft zu sein, weil dieses Gefühl ein Selbstbetrug ist. Der Revolutionär muß wissen, daß er größte Verantwortung und höchstes Risiko zu tragen hat.

Freilich muß es doch auch die Möglichkeit geben, wenigstens die wahrscheinlichen Folgen unseres Tuns zu beurteilen. »Wenn der Revolutionär handeln will, dann kann er die historischen Ereignisse nicht als Ergebnis gesetzloser Zufälligkeiten betrachten; er verlangt aber durchaus nicht, daß sein Weg bereits geebnet ist; im Gegenteil, er will ihn sich selbst ebnen. Konstante Größen, bestimmte Teilverkettungen, Strukturgesetze innerhalb determinierter Gesellschaftsformen – das ist alles, was er dazu braucht, in die Zukunft sehen zu können« (*MR* 215 f./290). Hier ist, zunächst noch fast im Vorübergehen, das Thema gestellt, das auszuführen notwendig ist, wenn die Philosophie der Befreiung wirklich Philosophie der konkreten Praxis werden soll. Sartre hat sich diesem Thema später gewidmet. In der *Critique de la raison dialectique* wird er seine Methode, gesellschaftlich-geschichtliches Handeln zu verstehen, entwickeln. Aber schon die Reflexionen über die ›*Cité des Fins*‹ in *Qu'est-ce que la*

littérature zeigen, daß Sartre die Problematik dieses Ideals und die Schwierigkeiten, die der konkreten Verwirklichung entgegenstehen, klar sieht. In unmittelbarem Zusammenhang mit seiner Forderung, die ›*Cité des Fins*‹ »in eine konkrete und zugängliche Gesellschaft [zu] verwandeln« (*L* 296/161), weist Sartre nach, daß diese Forderung »ohne eine objektive Modifizierung der historischen Situation« (ebd.) nicht zu erfüllen ist. Man kann die ›Stadt der Zwecke‹ nicht als eine Insel der Freiheit inmitten einer Welt der Unterdrückung erbauen[57]. »Das ist das aktuelle Paradox der Moral: wenn ich mich darin erschöpfe, ein paar auserwählte Personen als absolute Endzwecke zu behandeln, meine Frau, meinen Sohn, meine Freunde, die Hilfsbedürftigen, denen ich unterwegs begegne, und wenn ich eifrig meine Pflichten ihnen gegenüber erfülle, dann werde ich mein Leben damit vertun, ich werde dahin kommen, die Ungerechtigkeiten der Zeit, Klassenkampf, Kolonialsystem, Antisemitismus usw. *mit Stillschweigen zu übergehen* und schließlich *aus der Unterdrückung Kapital zu schlagen*. . . . Wenn ich mich aber umgekehrt auf das revolutionäre Unternehmen einlasse, dann laufe ich Gefahr, für die persönlichen Beziehungen keine Zeit mehr zu haben, mehr noch: ich werde von der Logik des Handelns dazu getrieben, die meisten Menschen und sogar meine Genossen als Mittel zum Zweck zu behandeln« (*L* 296 f./162)[58]. An diesem »aktuellen Paradox« scheitert die Moral des ›guten Willens‹: »In dieser Zeit ist ein guter Wille nicht möglich«. Aber dieses Scheitern ist nicht, wie es in *L'Être et le Néant* der Fall war, ontologisch notwendig. Alles Handeln muß von der Absicht getragen sein, »den guten Willen möglich zu machen«. Dazu ist es notwendig, die »Absicht . . ., den Menschen in jedem Falle als absoluten Endzweck zu behandeln« zu konkretisieren und »auf die Nächsten zu lenken«. Die Nächsten sind die, die in der gegenwärtig herrschenden Gesellschaftsordnung als Mittel behandelt werden, »die Unterdrückten unserer Welt«. Zugleich muß man dem Menschen guten Willens klarmachen, »daß das, was er will, tatsächlich die Abschaffung der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen ist. . . . Wir müssen seinen formalen guten Willen in einen konkreten, materiellen Willen verwandeln, *diese Welt* durch bestimmte Mittel zu verändern, um an der Heraufkunft der konkreten Gesellschaft der Endzwecke mitzuwirken.«

Aus dem Gesagten wird klar, daß man die ›*Cité des Fins*‹ nicht unmittelbar errichten kann, daß wir uns vielmehr diesem Ideal »nur in einer langwierigen historischen Evolution annähern werden«. Eine besondere Schwierigkeit liegt für Sartre darin, daß von den politisch relevanten

---

[57] Vgl. *L* 296 f./162; ferner das Drama *Le diable et le bon Dieu*.

[58] Die folgenden Zitate ebd. Zur Problematik vgl. das Drama *Les mains sales*.

Gruppen seiner Zeit, auch wenn sie noch so ›guten Willens‹ sein mögen, keine den Weg aus dem »aktuellen Paradox der Moral« zu finden scheint. Die anständigen Bürger einerseits beschwören eine individualistisch gefärbte ›Freiheit der Person‹, ohne zu sehen, daß sie damit ungewollt eine Gesellschaftsordnung, die nicht gerecht ist, stützen. Die Kommunisten andererseits kämpfen »mit allen Mitteln« für eine »materielle Verbesserung« der Lage der Unterdrückten, für eine Umwälzung der Besitzverhältnisse, verlieren aber dabei das Endziel der Freiheit, das allein ihrem Kampf Sinn geben kann, aus den Augen. »Man muß also gleichzeitig den einen beibringen, daß die Herrschaft der Endzwecke nicht ohne Revolution verwirklicht werden kann, und den anderen, daß die Revolution nur vorstellbar ist, wenn sie die Herrschaft der Endzwecke vorbereitet. . . . Wir müssen . . . für die Freiheit der Person *und* für die sozialistische Revolution kämpfen. Man hat oft behauptet, beides wäre unvereinbar: unsere Aufgabe ist es, unermüdlich zu zeigen, daß eins das andere einschließt« (*L* 298/163). Sartre war dieser Position zwischen den Fronten zufolge den heftigsten Anfeindungen beider Seiten ausgesetzt; aber er hat an ihr festgehalten[59].

V. Sartres Auseinandersetzung mit dem Marxismus

Sartre verkündet die Revolution, er kämpft für die klassenlose Gesellschaft[60], er schließt sich an Marx an – aber seine Schriften durchzieht von jetzt an eine äußerst scharfe, geradezu vernichtende Kritik des dogmatischen Marxismus sowjetischer Prägung. Darin liegt durchaus keine Inkonsequenz; denn der Sowjetmarxismus hat sich genau in den beiden Punkten, in denen das Marxsche Denken für Sartre wesentliche Bedeutung gewinnt, von Marx abgewandt. »Die kommunistische Partei [ist] keine revolutionäre Partei mehr« (*L* 287/156); und die heutige marxistische Weltanschauung ist zum »*Apriorismus*« geworden: sie unternimmt keine »vorurteilslose Prüfung des historischen Gegenstandes« (*ME* 36/37), sondern subsumiert die konkreten Geschehnisse unter vorfabrizierte allgemeine Schemata, sie betrachtet den Menschen und die geschichtlich-besondere Situation nur noch »*auf ihrem Abstraktionsniveau*« (*ME* 43/46). Beide Vorwürfe sind eng miteinander verknüpft: Die Einheit zwischen

[59] »Wenn die beiden Alternativ-Begriffe wirklich Bürgertum und Kommunistische Partei sind, dann ist eine Wahl nicht möglich« (*L* 288/156). »Wir . . . sind . . . in der Situation von Vermittlern, die zwischen der einen und der anderen Klasse hin und her gezerrt werden, und wir sind dazu verurteilt, diese doppelte Forderung wie eine Passion auf uns zu nehmen« (*L* 298/163).
[60] Vgl. *L* 194/96.

Theorie und Praxis, die herzustellen Marx' zentrales Ziel war, ist im heutigen Marxismus zerfallen[61]. Die Marxsche Theorie, so diagnostiziert Sartre, ist zur geschlossenen dogmatischen Weltanschauung erstarrt; sie wird – in Gestalt des ›Diamat‹ und des aus diesem abgeleiteten ›Histomat‹ – als festes begriffliches Wissen verkündet. In diesem System bleibt für die Freiheit kein Platz; denn Freiheit besagt Spontaneität, sie kann jederzeit etwas Neues erschaffen, das Neue aber ist grundsätzlich nicht apriorisch wißbar und voraussagbar. Es ist unter diesen Umständen kaum verwunderlich, daß man im Herrschaftsbereich des sowjetischen Marxismus das Ziel der Freiheit und sogar das Nahziel der Diktatur des Proletariats über den Aufgaben des Aufbaus und der Befestigung der Sowjetmacht aus den Augen verloren hat. In der Politik der Kommunistischen Partei »erleben wir das Verwesen einer revolutionären Situation« (*L* 280/150).

Sartres scharfsinnige Kritik der sowjet-marxistischen Weltanschauung soll hier nicht im Detail dargestellt werden, und es kann auch nicht unsere Aufgabe sein, zu prüfen, wieweit diese Kritik die tatsächlichen Verhältnisse trifft. Uns interessiert Sartres Kampf gegen den zum Materialismus entarteten Marxismus nur insofern, als Sartre durch diesen Kampf zur Klärung seiner eigenen Position findet.

Friedrich Engels und die sowjetischen Marxisten haben die von Marx aufgewiesene Dialektik der Praxis und der Geschichte zunächst zu einer alle Seinsbereiche umfassenden Dialektik der Natur erweitert und dann diesen ›dialektischen Materialismus‹ zum Fundament des ›historischen Materialismus‹ gemacht. Dieses Unternehmen verfällt der Sartreschen Kritik[62]. Wenn der Mensch auf sein Natursein reduziert wird, werden die Begriffe ›Dialektik‹, ›Praxis‹ und ›Geschichte‹ sinnlos. Bloße Veränderung oder einfache Auswirkung der Vergangenheit ist noch nicht Geschichte; der Begriff der Geschichte meint vielmehr »die absichtliche Wiederaufnahme der Vergangenheit durch die Gegenwart« (*MR* 148/254)[63]. Geschichte gibt es nur, wo es Freiheit gibt. Und nur für eine Philosophie des Menschen und der Geschichte kann es so etwas wie eine synthetische Bewegung, in der das Ganze seine Teile verinnerlicht und also mehr ist als die Summe seiner Teile, kann es Dialektik geben[64]. Der

[61] Vgl. *ME* 25/21 f.

[62] Vgl. *ME* passim; *CRD* 123–130/27–35; ferner die Beiträge Sartres und seines Freundes J. Hyppolite in: *Marxisme et Existentialisme.* Controverse sur la dialectique par J.-P. Sartre, R. Garaudy, J. Hyppolite, J.-P. Vigier, J. Orcel. Paris 1962. Das hier veröffentlichte Streitgespräch hat am 7. Dez. 1961 in Paris stattgefunden. Es wurde von E. Schneider unter dem Titel *Existentialismus und Marxismus* übersetzt (edition suhrkamp 116). Frankfurt 1965.

[63] Vgl. *EN* 581/632.

[64] Vgl. *MR* 144 ff./252 f.

›*Diamat*‹ ist ein Dogmatismus, der sich in Widersprüche verwickelt. Der ›*Histomat*‹ kann diesen Widersprüchen nicht entgehen, ist er doch nichts anderes als die Anwendung des ›*Diamat*‹ auf besondere Probleme. Seine ›Widerspiegelungs‹- und ›Überbautheorien‹ bedeuten einen historischen Determinismus, in dem für menschliche Praxis, für geschichtliches Handeln kein Raum ist[65].

Dieser Kritik an der sowjetmarxistischen Ideologie gesellt sich die Kritik an der Praxis der Kommunistischen Partei zu. Diese proklamiert zwar nach wie vor das Ideal der Revolution, faktisch aber verleugnet sie es zugunsten der Befestigung der nationalen Macht der Sowjetunion[66]. Wenn die Kommunisten erwidern, sie hätten die Revolution als Endziel keineswegs aufgegeben und sie bedienten sich nur vorübergehend der imperialistischen Mittel ihrer Gegner und der Diktatur der Parteibürokratie statt derer des Proletariats, so ist ihnen zu entgegnen, daß es »Mittel [gibt], die das Ziel, dessen Verwirklichung sie sich vorgenommen haben, zu vernichten drohen«, daß »das angewandte Mittel ... dem Endzweck eine *qualitative* Veränderung [zulegt]« und daß »der Endzweck die synthetische Einheit der angewandten Mittel« ist (*L* 308/169)[67].

Die schärfste Kritik der Theorie und der Praxis des zeitgenössischen Marxismus findet sich in der Schrift, in der Sartre sich zugleich selbst am entschiedensten auf den Boden der Marxschen Philosophie stellt, in *Marxisme et Existentialisme*[68]. Marx, so führt Sartre aus, leite nach Descartes und nach Kant die dritte große Epoche der neuzeitlichen Philo-

---

[65] Vgl. *MR* 183 f.; 193; 203–210; 215 f. / 273; 278; 283–287; 289 f.

[66] Man kann diesen Abfall von der Idee der Revolution aus der weltpolitischen Lage, in die die UdSSR geraten ist, verstehen – aber dieses Verständnis darf nicht hindern, den Verfall zu kritisieren, und vor allem nicht, die von den gegenwärtigen Marxisten zurückgedrängten Probleme selbst in Angriff zu nehmen (vgl. *ME* 25/21).

[67] Das Verhältnis von Zweck und Mittel ist ein Zentralthema auch in dem Buch von Sartres Freund M. Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur* (zuerst in: *Les temps modernes* [1946/47], hier zitiert nach der Buchausgabe [Paris 1947] und nach der Übersetzung von E. Moldenhauer [edition suhrkamp 147/148. Frankfurt 1966]); vgl. bes. 135 ff. / II 32 ff. Sartre wie auch Merleau-Ponty wissen, daß eine Revolution nicht ohne Gewalt durchgeführt werden kann (vgl. z. B. *MR* 217/291); Sartre betont, daß das Problem der Mittel zum Zweck »nicht vom Standpunkt einer abstrakten Moral aus« beurteilt werden kann (*L* 310/170); aber gerade wenn man die Mittel »im Hinblick auf das präzise Ziel, das die Verwirklichung einer sozialistischen Demokratie ist«, beurteilt (ebd.), erweist sich, daß sie in eklatantem Widerspruch zu diesem Ziel stehen.

[68] Zu dieser Schrift und zur *Critique de la raison dialectique* vgl.:

J.-M. Le Blond SJ, *Sartres eigener Marxismus. Dokumente.* Zeitschrift für übernationale Zusammenarbeit 16 (1960) 345–356.

R. C. Kwant, *Het Marxisme van Sartre. Tijdschrift voor Philosophie* 22 (1960) 617–676.

sophie ein, und diese Epoche sei noch längst nicht zu Ende: »Der Marxismus ist längst noch nicht erschöpft, er ist noch ganz jung . . ., er hat gerade erst mit seiner Entwicklung begonnen. Er bleibt also die Philosophie unserer Zeit: er ist unüberschreitbar, weil die Umstände, die zu seinem Entstehen geführt haben, noch nicht überschritten sind. Welches unsere Gedanken auch sein mögen, sie können sich nur auf diesem Nährboden entfalten; sie müssen sich in dem Rahmen halten, den er ihnen liefert, sonst sind sie dazu verurteilt, sich im leeren Raum zu verlieren oder rückschrittlich zu werden« (*ME* 29/27 f.). Sartre akzentuiert dieses deutliche Bekenntnis zum Marxismus noch stärker, indem er ausdrücklich die Konsequenz für den Existentialismus zieht: Dieser habe sich in Unkenntnis der Marxschen Schriften dem Marxismus zunächst entgegengestellt; er müsse jedoch begreifen, daß er sich in ihn zu integrieren habe als ein »parasitäres System«, das »ganz und gar von den immer noch aktuellen Gedanken« der letzten epochemachenden Philosophie, nämlich der Marxschen, lebe (*ME* 17 f./10). Sich in den Marxismus integrieren heißt für Sartre aber gerade nicht, sich in diejenige Weltanschauung einordnen, welche heute als sanktionierte Doktrin der Kommunistischen Partei Marx als Autorität für sich in Anspruch nimmt. Das Grundübel dieses fix gewordenen, »zum Stillstand gekommenen« Marxismus (*ME* 25/21) sieht Sartre in dessen Verzicht auf konkrete Analyse; er wirft ihm immer wieder seinen Apriorismus vor: »Jahre hindurch glaubte der marxistische Intellektuelle seiner Partei damit zu dienen, daß er der Erfahrung Gewalt antat, ... die Gegebenheiten gewaltsam vereinfachte und das Geschehen bereits begrifflich faßte, *bevor* er es analysiert hatte« (*ME* 25 f./22). Die Begriffe, die Marx selbst durch sorgfältiges, sehr differenziertes Studium einer ganz bestimmten Situation gewonnen habe, würden dogmatisiert zu für alle Situationen anwendbaren Kategorien[69]; das Besondere würde unter diese Schemata subsumiert oder, wo dies nicht möglich sei, als bloßer »Zufall« außer acht gelassen[70]. »Der marxistische Formalismus ist ein Eliminationsgeschäft. Die Methode kommt infolge ihrer starren Weigerung *zu differenzieren* einer Gewaltherrschaft gleich.

---

[69] Vgl. *ME* 34/33: »Diese Methode befriedigt uns nicht, denn sie geht *apriorisch* vor; sie entnimmt ihre Begriffe nicht der Erfahrung oder zumindest nicht der neuen Erfahrung, die sie zu enträtseln sucht; sie hat ihre Begriffe im voraus schon gebildet, sie ist deren Wahrheit schon sicher, sie weist ihnen die Funktion konstitutiver Schemata zu: es ist ihr einziges Ziel, die betrachteten Ereignisse, Menschen und Tatsachen in vorfabrizierte Denkformen zu pressen.« Vgl. a. a. O., 28/25.

[70] Vgl. *ME* 44; 58 / 48; 68; ferner 28/26: »Die totalisierende Untersuchung ist einer Scholastik der Totalität gewichen. Das heuristische Prinzip, ›das Ganze vermittels der Teile zu suchen‹, ist zu dem terroristischen Verfahren geworden, ›die Besonderheit zu liquidieren‹.«

Sein Ziel ist die totale Assimilation zum geringsten Preis. Es handelt sich nicht um die Integration des Verschiedenen als solchen unter Wahrung seiner relativen Selbständigkeit, sondern um dessen Ausrottung: so spiegelt das fortdauernde Sichhinbewegen *auf die Identifikation* die vereinheitlichende Praxis der Bürokraten wider. Die spezifischen Bestimmungen erregen in der Theorie dieselben Verdachtsmomente wie die Personen in der Wirklichkeit« (*ME* 40/42)[71]. »Der Marxismus ... *weiß* nichts mehr: seine Begriffe sind *Diktate;* sein Ziel ist nicht mehr, Erkenntnis zu erlangen, sondern er will sich *a priori* als absolutes Wissen konstituieren« (*ME* 28/26).

Wenn Sartre den Apriorismus des zeitgenössischen Marxismus scharf kritisiert, so bedeutet das nicht, daß er selbst sich auf die Gegenposition des historischen Empirismus stellt. Der von Sartre kritisierte dogmatisch verfestigte Marxismus weiß nichts, weil er seine Begriffe nicht den immer neuen Ereignissen, die der Verlauf der Geschichte mit sich bringt, anpaßt; seine Begriffe sind leer geworden, weil der Bezug zur Erfahrung fehlt. Der Empirismus aber begreift nichts; im gewollten Verzicht auf alle Prinzipien und jede Theorie[72] gelangt er nur zu einer Deskription von historischen Tatsachen in äußerlich-kausaler Verknüpfung, nicht jedoch zu einem wirklichen Verständnis des planenden und handelnden Menschen und schon gar nicht zur Einsicht in die Einheit und den Sinn der Geschichte; seine Anschauung bleibt blind, seinen Detailkenntnissen fehlt die Grundlage[73], die sie zur Ganzheit integrierende Theorie, und so bleibt die Bedeutung der beschriebenen Tatsachen unbegriffen[74]. Wenn

---

[71] Vgl. *ME* 28/25: »Die offenen Begriffe des Marxismus sind zu geschlossenen geworden. Sie sind nicht länger *Schlüssel,* Interpretationsschemata: sie geben sich den Anschein eines schon totalisierten Wissens.«

[72] Vgl. *CRD* 115–118 / 15–19. [73] Vgl. *ME* 28; 59; 99 / 26; 69; 126.

[74] Die Interpretation und Deutung der Geschichte oder auch nur eines besonderen geschichtlichen Ereignisses geschieht immer von einem bestimmten Standpunkt aus, auf welchen die Geschehnisse zugeordnet werden; von verschiedenen Standpunkten aus zeigen die Geschehnisse nicht ein und denselben Sinn (vgl. *ME* 86 Anm. 1 / 108 Anm. 23). Die nachhistoristische Geschichtsschreibung ist sich über die Relativität der Blickpunkte und damit ihrer eigenen Beurteilungen klar geworden; mißtrauisch gegen jede Einseitigkeit und Simplifikation, sucht sie ihr Heil entweder in der absichtlichen Pluralität sich gegenseitig relativierender Interpretationen oder im positivistischen Verzicht auf jede Interpretation. Sartre spricht diesem Verfahren keineswegs seine Berechtigung ab (vgl. *CRD* 117/18 f.); aber er sieht das Problem damit nicht gelöst. So sehr er einerseits die Notwendigkeit der ›differentiellen‹ Untersuchung (beispielsweise der verschiedenen ›Rollen‹ menschlichen Verhaltens in einer Epoche mit ihren jeweiligen Eigenbedeutungen) betont, so sehr fordert er andererseits die Integration aller Geschehnisse und aller sich widersprechenden, sich kreuzenden oder sich ergänzenden Bedeutungen in eine Synthese, die mehr ist als nur Durchschnittsresultat (*ME* 68; 87 ff. / 81; 109 ff. u. ö.).

Sartre einerseits gegen den marxistischen Dogmatismus »eine anpassungsfähige und geduldige Dialektik« fordert, »die sich den Vorgängen in ihrer vollen Wirklichkeit anschmiegt« (*ME* 82/102)[75], so fordert er andererseits gegen den historischen Positivismus »eine Philosophie . . ., eine theoretische Interpretations- und Totalisierungsbasis« (*ME* 103/131).

VI. Grundzüge der Sartreschen Philosophie der gesellschaftlich-geschichtlichen Praxis

1. Die Methode der dialektischen Entschlüsselung der Geschichte

Die geforderte Theorie, die fähig ist, die Geschichte zu interpretieren, findet Sartre bei Marx grundgelegt. Marx' Begriffe sind nach Sartre »offene« Begriffe, »Interpretationsschemata« für historische Erfahrung; Marx' Methode ist heuristisch, seine Prinzipien regulativ (*ME* 27/24):[76] »Man kann . . . nicht daran zweifeln, daß die Fruchtbarkeit des lebendigen Marxismus guten Teils von seiner Einstellung zur Erfahrung herrührt« (*ME* 26/23). Diese »Einstellung zur Erfahrung« kennzeichnet Sartre folgendermaßen: »Überzeugt, daß die Tatsachen niemals bloß isolierte Erscheinungen sind, daß sie, wenn sie zusammen auftreten, auch immer in der höheren Einheit eines Ganzen stehen, daß sie untereinander durch innere Beziehungen verknüpft sind und daß das Auftreten der einen die andere zuinnerst modifiziert, führte Marx die Untersuchung der Revolution vom Februar 1848 und des Staatsstreichs von Louis-Napoleon Bonaparte in synthetischem Geist durch« (*ME* 26/23). »Weil das die Untersuchung beherrschende Grundprinzip darin besteht, den synthetischen Zusammenhang zu suchen, wird jede einmal festgestellte Einzeltatsache als Teil eines Ganzen geprüft und entschlüsselt; *von ihr aus* . . . bestimmt man als Hypothese die Totalität, in deren Schoß alsdann die Tatsache ihre Wahrheit findet« (*ME* 27/24). Der Weg des geschichtlichen Verstehens geht von der konkreten Einzelheit durch Erhellung ihrer vielfältigen Bedeutsamkeit totalisierend zur geschichtlichen Welt. Dabei muß diese Totalisierung sowohl in der horizontal-synchronen als auch in der vertikal-diachronen Dimension vorgenommen werden, d. h. die Komplexität jedes Ereignisses muß sowohl strukturell im sozialen Feld als auch historisch untersucht werden[77]. Die in beiden Dimensionen durch-

[75] Vgl. *ME* 86/107. [76] Vgl. *ME* 33 f.; 86 / 32 ff.; 107.

[77] Hilfswissenschaften der synchronen Untersuchung können Ethnologie und Soziologie, Hilfswissenschaften der diachronen Untersuchung können Psychoanalyse und Geschichtswissenschaft sein. Vgl. *ME* II: *›Le problème des médiations et des disciplines auxiliaires‹.*

geführte Totalisierung thematisiert das Bedeutungssystem, das die Interpretation der Einzelheiten als seiner Momente erlaubt, welchen sich die Untersuchung nunmehr differenzierend zuwendet, um sie in ihrer geschichtlichen Wahrheit zu begreifen.

Sowohl der dogmatische Marxismus als auch der positivistische Empirismus sind von dieser integrierenden und differenzierenden Methode, den Menschen in seinem geschichtlichen Handeln zu verstehen, abgewichen und haben sich statt dessen an der abstrahierenden, verallgemeinernden Methode der Naturwissenschaft[78] orientiert[79]. Man erhält so eine Geschichte, die – in der Art eines Kräfteparallelogramms – das Resultat des Zusammen- und Gegeneinanderwirkens verschiedener Kräfte und Tendenzen ist (das Kapital, die Bourgeoisie, der Markt usw), eine Geschichte, aus der der konkrete handelnde und leidende Mensch eliminiert ist[80]. Wenn die sowjetmarxistische Erkenntnistheorie zwischen dem rationalistischen Anspruch, die Welt zu erfassen, wie sie objektiv und an sich ist, einerseits und der deterministischen Lehre, die Erkenntnis sei die bloß passive Widerspiegelung des Seins, andererseits schwankt, so ist dieses Dilemma die natürliche Folge der das menschliche Subjekt ausschaltenden falschen Formalisierungen. Der Marxsche Ansatz, den ›Mensch in Situation‹ zum Grund der Erkenntnistheorie und die Erkenntnis im ganzen zum Moment der weltbezogenen und weltverändernden Praxis des Menschen zu machen, dieser Ansatz harrt noch der Ausarbeitung[81].

Sartre will die von Marx gestellte Aufgabe, von der der »faule Marxismus«[82] sich abgewandt hat, seinerseits auf sich nehmen, er will eine »Gliederungssystematik der Vermittlungen« finden (*ME* 44/48), um so die »dialektische Entschlüsselung der Geschichte zu versuchen« (*ME* 108/138)[83]. »Gegenstand des Existentialismus ist – auf Grund des Versagens der Marxisten – der Einzelmensch im gesellschaftlichen Feld ... Die dialektische Totalisierung muß die Handlungen, die Affekte, die Arbeit und die Bedürfnisse ebenso wie die ökonomischen Kategorien umfassen, sie muß gleichzeitig den Handelnden wie das Ereignis in das historische Ganze wieder einfügen, ihn durch Beziehung auf die Richtung des

---

[78] Wenn Sartre die Geschichtswissenschaft von der Naturwissenschaft abgrenzt, so faßt er durchweg die Naturwissenschaft im Sinne des Mechanismus. Dieses Verfahren dient der klaren Herausarbeitung der Unterschiede; jedoch vereinfacht es vielleicht allzusehr; es wäre zu prüfen, ob Sartres Abgrenzung auch für die Wissenschaft von der organischen Natur stichhaltig ist.

[79] Vgl. die oben zitierte Kontroverse vom Dez. 1961 passim; ebenso *CRD* 123–128 / 27–33; *ME* 27; 37; 40; 55 f.; 109 / 24; 38; 41; 63 ff.; 140 f.

[80] Vgl. *ME* 37–43; 55 f. / 38–46; 64 f.

[81] Vgl. *ME* 30 f. Anm. 1 / 29 ff. Anm. 18.

[82] Vgl. *ME* 43; 86; 35 Anm. 1 / 46; 107; 34 Anm. 2 u. ö.

[83] Vgl. *ME* 59/69.

Werdens definieren und genauestens den Sinn des Gegenwärtigen als solchen bestimmen« (*ME* 86/107). Die Methode ist ein dialektisches Hin und Her zwischen System und Moment, zwischen Epoche und Einzelbiographie, in dessen Verlauf sowohl die Kenntnis der Epoche, die zu Beginn der Forschung nur als allgemeiner, undifferenzierter Rahmen gewußt wird, als auch die Kenntnis des besonderen Gegenstands, der zunächst zwar als Faktum im Detail bekannt, aber in seinem Sinn noch nicht deutbar ist, mehr und mehr an Konkretion gewinnen, bis sich schließlich auf dem mühsamen, keinen Schritt überspringenden Weg durch die Vermittlungen[84] der historische Prozeß als die volle Wahrheit des Einzelmoments und zugleich das Einzelleben als konkrete Totalisierung und Präsenz des historischen Prozesses erweist[85]. »Wir definieren die existentialistische Approximationsmethode als eine regressiv-progressive und analytisch-synthetische Methode; sie ist gleichzeitig ein bereicherndes Hin-und-Her zwischen dem Objekt (das die ganze Epoche als systematisch gegliederte Bedeutungsmannigfaltigkeit birgt) und der Epoche (die das Objekt in seiner Totalisierung enthält)« (*ME* 94/118 f.).

2. *Die Praxis im strukturierten Feld des Möglichen*

Die Geschichte ist begreifbar nur der totalisierenden, der dialektischen Vernunft. Der Grund dafür muß in der Struktur der individuellen Praxis gesucht werden[86]. Der Mensch ist nicht eine in sich ruhende Substanz,

---

[84] Welche Arbeit die Ausführung dieses Programms erfordert, zeigt die *Critique de la raison dialectique*, die in ihrem ersten, bisher einzig vorliegenden Band die verschiedenen Weisen menschlicher Zusammenschlüsse in Reihen, Klassen, Parteien, Gruppen samt deren Objektivierungen im Werk und deren Entfremdungen untersucht, um so den möglichen Ort geschichtlicher Praxis zu bestimmen. Zur *Critique de la raison dialectique* vgl. außer den oben bereits zitierten Aufsätzen von J.-M. Le Blond und R. C. Kwant vor allem die Monographie von K. Hartmann, *Sartres Sozialphilosophie*. Eine Untersuchung zur ›*Critique de la raison dialectique I*‹. Berlin 1966.

[85] Vgl. *ME* 86 f./107 ff.; ferner 29 f./28: »Der Existentialismus wie der Marxismus wenden sich beide der Erfahrung zu, um darin konkrete Synthesen zu entdecken, und sie können diese Synthesen nur als Momente einer im Vollzug begriffenen und dialektischen Totalisierung erfassen, die ... nichts anderes ist als die Geschichte oder das ›Welt-Werden-der-Philosophie‹. Für uns wird die Wahrheit, *ist* sie geworden und *wird* sie geworden *sein*. Sie ist eine Totalisierung, die sich unaufhörlich totalisiert. Die Einzeltatsachen besagen nichts, sie sind weder wahr noch falsch, solange sie nicht durch Vermittlung verschiedener besonderer Totalitäten in den Vollzug der Totalisierung miteinbezogen sind.«

[86] Vgl. *ME* 101/128: »Wenn man die ursprüngliche dialektische Bewegung im Individuum und dessen Unternehmen, sein Leben zu produzieren und sich zu objektivieren, nicht sehen will, muß man auf die Dialektik verzichten oder aus ihr das immanente Gesetz der Geschichte machen.«

nicht die Innerlichkeit der Monade, er ist ebensowenig die reine Äußerlichkeit der Natur, sondern er ist Existenz, das heißt: »stets *außer-sich-hin-auf* . . .« (*ME* 95/120). »Das ständige Erzeugen seiner selbst durch die Arbeit und die *Praxis* ist unsere eigene Grundstruktur« (ebd.). Der Mensch ist in der Welt, indem er sich ständig objektiviert und damit in die Welt entäußert und indem er zugleich ständig die Welt in sich verinnert. »Die *Praxis* ist . . . ein Übergang des Objektiven zum Objektiven durch Verinnerlichung . . ., Einheit der Subjektivität und Objektivität« (*ME* 66/79). Diese Praxis des Menschen läßt sich nicht erklären, indem man das Werk oder die Handlung auf die bedingenden Faktoren reduziert; das hieße »das Komplexe dem Einfachen anzugleichen« und wäre »ein Rückfall in den wissenschaftlichen Determinismus. Die dialektische Methode . . . verfährt umgekehrt: sie überschreitet und bewahrt zugleich« (*ME* 95/121).

Der Mensch als Produzent seiner selbst, als freie Praxis in Situation: diese Formulierungen sind uns aus *L'Être et le Néant* vertraut. Und hier wie dort wird die Praxis als Negativität und als Positivität, als negierendes Überschreiten des Gegebenen und als setzendes Entwerfen des eigenen Seins und der eigenen Welt bestimmt, hier wie dort wird das menschliche Erkennen der Praxis nicht vor- oder übergeordnet, sondern als Moment der Praxis gesehen[87]. Dennoch sind die Unterschiede beträchtlich. Wir sahen, wie beim frühen Sartre – im Bestreben, die Absolutheit der Freiheit auch in einer Philosophie des Menschen (und nicht nur in einer Philosophie des Geistes oder des transzendentalen Subjekts) festzuhalten – die Situation zum bloßen Moment der Freiheit zu werden drohte. Die Endlichkeit der Freiheit bestand lediglich in der Notwendigkeit der Auswahl *einer* Möglichkeit unter vielen zur Realisierung. Nun sieht Sartre, daß schon das Feld der Möglichkeiten in jeder Situation begrenzt und »höchst abhängig von der gesellschaftlichen und geschichtlichen Realität« ist (*ME* 64/76)[88]. In *L'Être et le Néant* hatte das Entwerfen von Möglichkeiten etwas Beliebiges und Willkürliches; in den Nachkriegsschriften wurde deutlich, daß der mögliche Ausweg in man-

[87] Vgl. *ME* 64/76: »Damit kommen wir zur Bestimmung einer simultanen Doppelrelation; mit Bezug auf das Gegebene ist die *Praxis* Negativität: aber es handelt sich immer um die Negation einer Negation; mit Bezug auf das intendierte Objekt ist sie Positivität: aber diese Positivität führt geradewegs zum ›Nichtseienden‹, zu dem, was *noch nicht ist*. Als Flucht und Sprung nach vorn, als Verweigerung und Realisierung zugleich, hält der Entwurf die überschrittene und von der sie überschreitenden Bewegung zurückgewiesene Realität fest und enthüllt sie: demzufolge ist Erkenntnis ein Moment selbst der rudimentärsten *Praxis*.«

[88] Vgl. ebd. etwas zuvor: »Übrigens sagt man von einem Menschen, wenn man sagt, was er ›ist‹, zugleich, was er kann, und umgekehrt: denn die materiellen Verhältnisse seiner Existenz umreißen das Feld seiner Möglichkeiten.«

chen Situationen eher zu erfinden als leichthin zu entwerfen ist und daß das Feld des Möglichen sehr reduziert sein kann; nun erfaßt Sartre dieses Feld als »strukturierten Bereich . . ., der von der gesamten Geschichte abhängt und seine eigenen Widersprüche einschließt« (*ME* 64/76 f.). Wenn dieser Bereich strukturiert ist, dann ist er auch verstehbar, und Sartres Bemühen in *Marxisme et Existentialisme* und in der *Critique de la raison dialectique* geht dahin, mit einer sicheren Methodik diese Struktur zu erhellen. Das fundamentale Problem bei dieser Untersuchung ist die Frage nach dem Ursprung der Struktur, nach den strukturierenden Momenten. In *L'Être et le Néant* war es der einzelne freie Entwurf – entweder der meine oder der des Anderen –, der die Welt ordnete und den Sinnzusammenhang der Dinge konstituierte. Zwar hatte Sartre auch dort schon erwähnt, daß ich immer in eine schon mit Bedeutungen versehene Welt eintrete, aber er hatte dann doch den Akzent mit aller Energie auf meine umstrukturierende, umdeutende Macht gelegt: die Kraft der negierenden Distanzierung schien so groß, daß jeder Entwurf als Neuanfang und originale Strukturierung erscheinen konnte. Nun betont Sartre, daß keine Praxis einen unmittelbaren Anfang hat oder gewinnen kann: »Die durch die menschliche Arbeit geschaffenen Strukturen einer Gesellschaft bilden für einen jeden eine objektive Ausgangssituation« (*ME* 64/76). »So werden die sozialen Möglichkeiten, positiv oder negativ, als Determinationsschemata der persönlichen Zukunft erlebt. Und selbst das höchstindividuell Mögliche ist nur die Verinnerlichung und Ausgestaltung eines gesellschaftlich Möglichen« (*ME* 65/78).

3. Die gesellschaftliche Vermitteltheit der individuellen Praxis

Die Praxis ist als Objektivierung meiner selbst und als Verinnerung des Gegebenen ein Vermittlungsgeschehen zwischen Mensch und Welt. Die ›Welt‹ aber ist keine unberührte Natur, sondern, jedenfalls in unserer geschichtlichen Situation, immer schon durch Menschen bearbeitet, geprägt und strukturiert, also immer schon menschlich vermittelt. Deshalb ist meine Praxis unauflöslich in die Gesellschaft eingebunden und auf sie bezogen. Diese Bezogenheit läßt sich in allen zeitlichen Dimensionen nachweisen.

Betrachten wir das Gegebene als das zu Überschreitende, so gehört zu diesem Vorgegebenen zunächst und vor allem unsere erlebte Kindheit. In ihr ist unser Charakter gebildet worden, in ihr sind wir in eine ganz bestimmte Berufs- und Klassenwelt hineingewachsen. Diese Vorprägung werden wir unser ganzes Leben hindurch nie los: »dies alles überschreiten heißt es zugleich bewahren« (*ME* 68/82)[89].

[89] Vgl. den ganzen Abschnitt *ME* 68–74/82–91 und Sartres Bemerkungen über

Fassen wir das jeweils gegenwärtige Ereignis, unsere augenblickliche Aktion ins Auge, so ist zu beachten, daß jedes Werkzeug und jedes Mittel, das wir nutzen, schon ein gesellschaftlich-geschichtliches Kollektivgebilde ist. Diese Mittel – evident vor allem am Fall der Sprache – bringen ihre eigenen Bedeutungen schon mit, über die wir nie Herr werden können. Dadurch erliegt jeder noch so ursprüngliche und revolutionäre Entwurf im Verlauf seiner Realisierung einer Richtungsabweichung: die Produktionsverhältnisse bestimmen unser Produzieren, und deshalb entspricht die endgültige Objektivierung vielleicht nie unserer ursprünglichen Wahl[90]. Ferner hat jede Zeit ihre Verhaltensschemata, ihre Attitüden und Rollen, ihre Weltanschauungen und Ideologien; jedes Handeln gerät unweigerlich in eine solche gesellschaftlich bestimmte Haltung, und es kann leicht geschehen, daß es in ihr erstarrt und seiner Spontaneität und Selbstbestimmung verlustig geht. Schließlich setzt sich jede meiner Aktionen ins positive oder negative Verhältnis mit schon bestehenden Parteiungen und Gruppen verschiedenster Art, sowohl mit bestimmten, mir ihrer Funktion und ihrer Ideologie nach bekannten, als auch mit unbestimmten, mir nur diffus oder überhaupt nicht bekannten Gruppen: all diese Momente erweisen die Komplexität und Vielschichtigkeit jedes Ereignisses; es ist »die sich bewegende und vorläufige Einheit einander entgegengesetzter Gruppen« (*ME* 84/104)[91].

Sofern und in dem Maße, in dem die Ausgangsposition meiner Praxis immer schon ein mit mir fremden Bedeutungen erfülltes Produkt anderer ist, sofern und in dem Maße, in dem meine Entwürfe von Entwürfen anderer gestört und durchkreuzt werden, erfahre ich meine Möglichkeiten als beschränkt und erlebe ich mein Handeln als fremdbestimmt. Wenn aber jeder meiner Entwürfe, wenn ich ihn realisiere, durch sein Eintreten ins gesellschaftliche Feld mit dessen komplexen und vielfältig verschränkten Bedingungsverhältnissen und mit dessen Widersprüchen unweigerlich einer Richtungsabweichung unterliegt, wenn ich mich oftmals in den Ergebnissen meiner Handlungen nicht mehr wiedererkennen kann[92] – verliert dann nicht die dritte zeitliche Dimension, die Zukunft, ihren fundierenden Charakter, der ihr in *L'Être et le Néant* zugesprochen worden war? Ist die Autonomie meiner Ziel- und Wertsetzungen, die behauptet worden war, nicht nur ein falscher Schein, erwachsen aus

---

die Notwendigkeit, die Psychoanalyse als Hilfswissenschaft zum Erfassen der konkreten Vermittlungen in die dialektische Totalisierung einzubeziehen (*ME* 45–49/49–55).

[90] Vgl. *ME* 74–81; 93–95 / 91–100; 117–120.

[91] Vgl. *ME* 87–93/109–117, sowie die Ausführungen über die Soziologie als Hilfswissenschaft (*ME* 49–59/55–69).

[92] Vgl. *ME* 39; 67 f. Anm. 1; 83 f. / 41; 80 f. Anm. 9; 103 f.

der Vernachlässigung der gesellschaftlichen und geschichtlichen Situiertheit menschlicher Existenz?

In Sartres früher Philosophie wurde der Realisierung des Entwurfs verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit gewidmet; zwar wurde der Entwurf von Wunsch und Traum durch den Hinweis auf die Realisierbarkeit der Ziele unterschieden, aber die Bedingungen dieser Realisierung wurden nicht untersucht. Jetzt aber ist die Objektivierung keine dem Entwurf nachträgliche Verwirklichung mehr; in Sartres neuer Philosophie der konkreten Praxis ist vielmehr – wenn anders die Praxis die dialektische Einheit von Verinnerung und Entäußerung ist – die immer erneute Objektivierung notwendiges und wesentliches Sinnmoment jedes menschlichen Tuns[93]. Wenn sich nun aber bei der Analyse der Bedingungen der Objektivierung zeigt, daß das Resultat meiner Aktionen meinem Zielentwurf nicht entspricht oder gar widerspricht, und zwar auf Grund der Bedingungsverhältnisse unausweichlich, dann bedeutet das, daß – im Rahmen der gegebenen Bedingungsverhältnisse – jede Äußerung eine Selbstentfremdung ist.

Dieses Faktum erkennen heißt jedoch nicht dem Determinismus recht geben. »Wir weisen jede irreführende Gleichsetzung des entfremdeten Menschen mit einer Sache, der Entfremdung selbst mit physikalischen, die Bedingungsverhältnisse der äußeren Welt beherrschenden Gesetzlichkeiten strikt ab« (*ME* 63/74). »Die Entfremdung kann ... die *Ergebnisse* der Handlung ändern, nicht aber ihre Realität überhaupt« (ebd.). Daß die Entfremdung nicht die einfache Negation der Freiheit ist, wird darin deutlich, daß ich die Entfremdung als solche erlebe: dieses Bewußtsein impliziert ein ursprüngliches Freiheitsbewußtsein[94]. Und wenn auch das Resultat jedes Versuchs der Negation meiner Entfremdung mein »Rückfall in eine entfremdete Welt« wäre, so ist doch »die Entfremdung des objektivierten Resultats ... nicht die nämliche wie zu Anfang« (*ME* 67 f. Anm. 1/81 Anm. 9). Die Entfremdung ist niemals reine Äußerlichkeit, sondern immer veräußerlichte Freiheit und Innerlichkeit. Und jede

[93] Vgl. *ME* 67 Anm. 1 / 80 Anm. 9: »Da das Subjektive nur existiert, um sich zu objektivieren, beurteilt man es an sich selbst und in der Welt auf Grund der Objektivation, d. h. auf Grund der Verwirklichung. Eine Handlung läßt sich nicht der Absicht nach beurteilen.« Die »objektive Wahrheit des objektivierten Subjektiven [muß] als einzige Wahrheit des Subjektiven gewertet werden«.

[94] Vgl. *MR* 207/286: »Wenn der Mensch nicht ursprünglich frei, sondern ein für allemal determiniert ist, dann kann man sich gar nicht vorstellen, worin seine Befreiung bestehen könnte.« Dazu *ME* 110/142: »Gewiß kann man den Menschen nur versklaven, wenn er frei ist. Beim historischen Menschen jedoch, der sich *weiß* und sich *versteht*, kommt diese praktische Freiheit nur als die ständige und konkrete Bedingung der Knechtschaft, d. h nur durch und vermittels der Knechtschaft als das sie Ermöglichende, als ihre Grundlage, zur Erfassung.«

Entäußerung in die Objektivität kann wieder zum Ausgangspunkt eines neuen sie verinnerlichenden Entwurfs werden[95]. Diese Dialektik ergibt sich nicht nur im Prozeß der individuellen Entwürfe und Objektivierungen, sondern ebenso im Bezug der Aktionen verschiedener Menschen aufeinander. Jeder neue Entwurf und jede neue Aktion kann sich, ob bejahend oder verneinend, immer verstehend auf frühere objektivierte Entwürfe beziehen und diese so zugleich überschreiten und einbeziehen. »Allein auf Grund dieses Überschreitens und des erneuten Überschreitens dieser Überschreitungen kann sich ein gesellschaftliches Objekt bilden, das in eins eine *sinnhafte Realität und etwas* ist, in dem niemand sich vollständig zu erkennen vermag, kurz: ein *menschliches Werk ohne Urheber*« (*ME* 68 Anm. 1/81 f. Anm. 10). Dergestalt gründet Sartre, dem Marxschen Ansatz folgend, »die Totalisierungsbewegung *auf das Wirkliche* ...: die Dialektik muß im Verhältnis *der* Menschen zur Natur, zu den ›Ausgangsbedingungen‹ und in den Beziehungen der Menschen untereinander gesucht werden. Hier hat sie als *Ergebnis* der Entwurfskollisionen ihren Grund« (*ME* 68/81). So gesehen ist gerade die Abweichung des objektiven Produkts vom Entwurf eine Bedingung für das Voranschreiten des dialektischen Prozesses: Das Produkt ist einerseits weniger, als intendiert war, und insofern Anreiz, es als Gegebenheit zum Ausgangspunkt eines neuen Überschritts zu machen; es ist aber andererseits auch mehr als die Intention, und dieses Mehr bedarf der verinnernden Integration. »Das Ziel gestaltet sich im Laufe des Unternehmens aus, es entwickelt sich und überschreitet seine Widersprüche mit dem Unternehmen selbst; wenn die Vergegenständlichung beendet ist, überschreitet der konkrete Reichtum des erzeugten Gegenstandes unendlich den des Ziels.... Und das genau deshalb, weil das Objekt kein Ziel mehr ist; denn es ist das ›leibhaftige‹ Produkt einer Arbeit, und es existiert in der Welt, was eine Unendlichkeit von neuen Relationen (seiner Elemente untereinander im neuen Bereich der Objektivität – seiner selbst mit den anderen Kulturobjekten – seiner selbst als Kulturprodukt zu den Menschen) impliziert« (*ME* 100/127).

4. Das regressiv-progressive Verstehen als Moment der Praxis

Sartre sieht die Geschichte als den Prozeß aufeinander Bezug nehmender Verinnerungs- und Entäußerungsaktionen. Soll die Geschichte intelligibel sein, so muß gezeigt werden, wie Einzelaktionen *verstehend* aufeinander

[95] So entsteht eine »Stufenfolge von zukünftigen Bedeutungen (d. h. von Zielen), deren jede der vorhergehenden als Rahmen und der folgenden als Inhalt dient« (*ME* 100/127).

Bezug nehmen können. Das Verstehen des Anderen – wie auch meiner selbst – kann kein »begriffliches Wissen« sein (*ME* 105/135), wie die in Abstraktion verbleibende analytische Vernunft meinte. Aber auch die Konzeption der subjektiven Dialektik des Erblickens und Erblicktwerdens *(L'Être et le Néant)* verbleibt auf der Stufe der Abstraktion. Es sind nicht Bedeutungen konstituierende Bewußtseinsindividuen, die aufeinandertreffen, sondern die Materialität bearbeitende menschliche Aktivitäten[96]. So lange die Existenz nur als freie Transzendenz gedacht wurde, konnte der Zirkel *›pour-soi‹ – ›pour-autrui‹* nicht gesprengt werden; die Transzendenz, die der Andere ist, konnte nur transzendiert und damit vergegenständlicht und verfehlt werden; es gab kein gegenseitiges Verstehen. Zu diesem Verstehen kann erst die materialistische Dialektik der *Critique de la raison dialectique* vorstoßen. Wenn »der Mensch genau in dem Maße durch die Dinge ›vermittelt‹ ist, wie die Dinge durch den Menschen ›vermittelt‹ sind« (*CRD* 165/83), dann kann ich mittels der Dinge den in ihnen vermittelten Anderen entdecken. Das Objekt »verweist« mich »in seiner Realität als gegenständliches Produkt notwendig auf eine verflossene und verschwundene Handlung, deren Ziel es war« (*ME* 100/127 f.) und die ich – nicht in distanzierter Theorie, sondern selbst wiederum in bezugnehmender Praxis – verstehen kann.

»Unser Verständnis des Anderen ist niemals kontemplativ: es ist nur als Moment unserer *Praxis*, als Erlebnisweise der konkreten und menschlichen Beziehung – sie sei Kampf oder Zuneigung –, die uns an den anderen bindet« (*ME* 98/124). Das Verstehen des Anderen ist Nachvollzug seiner entwerfenden Praxis. Solcher Nachvollzug ist mir nur möglich, weil ich selbst meine Praxis bin[97]. Die gemeinsame Grundstruktur, die gegenseitiges Verstehen ermöglicht, ist »das ständige Erzeugen seiner selbst durch die Arbeit und die Praxis« (*ME* 95/120). »Das *Verstehen* [ist] nichts anderes als mein eigentliches Leben, d. h. die totalisierende Bewegung, die meinen Nächsten, mich selbst und die Umgebung in der synthetischen Einheit einer im Vollzug stehenden Objektivierung zusammenfaßt« (*ME* 97/123). »Sich verstehen, den anderen verstehen, existieren, handeln: das ist alles ein und dieselbe Bewegung« (*ME* 107/137).

Unser Verstehen des Anderen ist zunächst regressiv: wir gehen aus von objektivierten Produkten und spüren durch differenzierte Analyse die in

---

[96] Vgl. neuerdings: Ch. Gervais, *Y a-t-il un deuxième Sartre?* A propos de la ›Critique de la raison dialectique‹. *RPhL* 67 (1969) 74–103, bes. 94; 85 ff. Dort auch weitere neuere Literatur.

[97] Vgl. *ME* 105/135: »Dieses von der *Praxis* nicht unterschiedene Verstehen ist zugleich unmittelbare Existenz (da sie sich als die Bewegung der Handlung tätigt) und Grundlage einer indirekten Erkenntnis der Existenz (weil sie die Ek-sistenz des anderen versteht).«

ihnen objektivierte Praxis auf. Die Praxis selbst des Menschen, von der das Verstehen ein Moment ist, hat aber progressive Struktur; sie ist das Gegebene überschreitender, totalisierender Entwurf. Ein nur regressives Verstehen würde die Eigenart seines Gegenstandes verfehlen; das konkrete Ereignis würde in verursachende Faktoren aufgelöst. Ihm muß ein totalisierendes Verstehen zugeordnet werden, das progressiv die Praxis des Menschen, von dessen Produkt wir ausgingen, ins Auge faßt[98]. Dabei ist es nötig, Plan und Abweichungen zu untersuchen, Fernziele und Nahziele zu unterscheiden, das soziale und geschichtliche Feld zu berücksichtigen, das, seinerseits wieder ein komplexes Produkt menschlicher Praxis, sich in das von uns thematisierte Ereignis vermittelt hat.

Wenn das Verstehen menschlicher Praxis im Praxis-Sein des Menschen fundiert ist, dann kann der Fragende im Bereich des Menschlichen – anders vielleicht als im Bereich der Natur – niemals beobachtend und analysierend außerhalb dessen stehen, was er befragt; er ist vielmehr »in die Versuchsanordnung einbezogen« (*ME* 30 Anm. 1 / 29 Anm. 18). Einerseits ist das Verstehen immer Moment meiner eigenen Praxis und Selbsterzeugung; ich kann also nicht unberührt außerhalb bleiben, sondern ich ändere mich im Prozeß meines Verstehens. Zum andern bekäme ich, wenn ich eine Haltung objektiver, distanziert begreifender Wissenschaftlichkeit, wie sie der analytischen Vernunft entsprechen mag, einnähme, menschliches Handeln in seiner Eigenvalenz als totalisierende Praxis gar nicht in den Blick: »Die menschliche Realität [*entzieht* sich] in dem Maße, in dem sie *sich macht*, dem direkten Wissen« (*ME* 105/134). Der Grund für diese Struktur des Verstehens menschlicher Realität ist, daß der Mensch – auch der andere Mensch – »als das *Seiende, das wir sind*, bestimmt ist« (*ME* 104/132): »der Fragesteller, die Frage und das Infragestehende [sind] eins« (*ME* 107/138).

5. Ansätze zur Überwindung der Entfremdungssituation

Die vorstehenden Ausführungen bleiben jedoch noch auf dem abstrakt-dualistischen Niveau ›individuelles Ich – Anderer‹. Sie reflektieren zwar prinzipiell die Möglichkeit, den Anderen durch sein Produkt zu verstehen, aber diese Möglichkeit scheint faktisch kaum realisierbar. Denn jedes Objekt, auf das ich stoße, ist nicht das Produkt einer einzigen Handlung, sondern in es haben sich im Prozeß seiner Verwirklichung und in der Zeit seines stelbständigen Bestehens in der Objektwelt unüberschaubar viele Subjektivität und Objektivität vermittelnde Aktionen mit einer Unzahl von Bedeutungen eingeprägt. Und in einer Welt des

[98] Vgl. *ME* III: ›*La méthode progressive-régressive*‹, passim.

Mangels, in der prinzipiell jeder des Anderen Feind ist, laufen diese Bedeutungen als Finalitäten und Kontrafinalitäten und Nebenwirkungen einander zuwider und ergeben keinen Gesamtsinn. Entsprechendes gilt um so stärker von der Geschichte im ganzen. Sie erscheint als faktisch undeutbare, fremde Macht, nicht weil sie ein die Menschen von außen determinierendes, über sie verhängtes Schicksal wäre, sondern im Gegenteil: »Wenn mir die Geschichte entgeht, so nicht deshalb, weil ich sie nicht mache, sondern weil auch der andere sie macht« (*ME* 61/72), weil sie das »Werk der *Gesamt*tätigkeit *aller* Menschen ist« (*ME* 62/73).

Wieder stehen wir vor dem Problem der Entfremdung. Scheitert Sartres Versuch, Praxis als Integration intelligibel zu denken und den Sinn der Geschichte dialektisch zu entschlüsseln, an dem Faktum der zerstreuten Pluralität punktueller Aktionen? Aber ist die Frage so in der rechten Weise gestellt? Vergessen wir dabei nicht, daß die Geschichte keine einfach vorgegebene Faktizität ist, daß ihre Einheit nur in der auf die Zukunft zielenden Praxis erstehen kann? Daß der Mensch geschichtlich ist, besagt für Sartre: Der Mensch bestimmt sich »unaufhörlich durch seine eigene *Praxis* gegenüber erlittenen und bewirkten Veränderungen und durch deren Verinnerlichung sowie durch die Überschreitung dieser verinnerlichten Beziehungen« (*ME* 103 f./132).

Wie also, so müssen wir uns fragen, könnte die Überschreitung der Entfremdung praktisch möglich sein? Mir scheint, daß Sartres Ausführungen über die gemeinsame Praxis der *Gruppe* in der *Critique de la raison dialectique* hier einen Hinweis geben. In dieser Praxis erkennt jeder jeden Mithandelnden nicht mehr als anderen, sondern als selbig: die Pluralität ist verinnert. Grundlage der Gruppenpraxis bleiben die individuellen Handlungen; aber die Individuen stehen sich nicht fremd gegenüber, sondern sie erkennen sich jeder in allen und wissen sich jeder von allen erkannt. Das heißt nicht, daß die Mitglieder der Gruppe etwa alle gleiche Handlungen vollziehen müßten – dies wäre eher das Signum der ›Serialität‹, in der die einzelnen Individuen beliebig austauschbar sind, Nummern in einer Reihe. In der Gruppe aber verinnert jeder, indem er das unersetzbar Seine tut, das Ganze.

Wenn man dieses Modell der Gruppe zugrundelegt und weiterdenkt, dann kann man sich vorstellen, wie die Geschichte, die in der gegenwärtigen Entfremdungssituation ohne Sinn erscheint, einen Sinn erhalten könnte. Gegenwärtig scheint der Mensch den geschichtlichen Prozessen ausgesetzt; er erleidet die Geschichte. Dennoch ist die Geschichte Menschenwerk. Nur erkennt sich der Einzelne gegenwärtig kaum als Produzent dieses Werkes, und dies, wie wir sahen, weil die Entwürfe und Aktionen, deren Resultat die Geschichte ist, miteinander in Konflikt stehen. Die Geschichte besäße dann *»einen einzigen Sinn«*, wenn sie »in

den konkreten Menschen, die sie gemeinsam«, nicht gegeneinander, sondern füreinander, »machen, aufginge« (*ME* 63/74), so daß jeder Einzelne sich als Subjekt der Geschichte im gemeinsamen Werk wiedererkennen könnte. Welche Zielsetzung ist es, die die Geschichte und die Menschheit im ganzen zu einen vermöchte? Jede Zielsetzung ist überschreitbar und muß überschritten werden – außer einer: Das einzige Ziel, das niemals überholt und aufgehoben werden kann, ist die menschliche Existenz selbst, der Mensch als Praxis und als Freiheit. Der Sinn der Geschichte muß die Freiheit aller sein, die *›Cité des Fins‹*.